زينب محمود الخضيري

NC

ابن سينا وتلاميذه اللاتين



الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة

ابن سينا وتلاميذه اللاتين

الدكتورة

زينب محمود الخضيرى

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الأولى

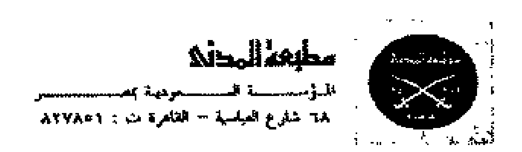
١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م

الناشر مكتبة الخانجى بالقاهرة

صف هذا الكتاب بطريقة الجمع التصويرى

مكتبة الخانجى

ص . ب ١٣٧٥ القاهرة



الإهــداء

إلى أستاذى الشيخ الرئيس

الدكتور إبراهيم مدكور

الذى أدين له بالكثير

زينب محمود الخضيرى

مقدمة

هذه دراسة أخرى عن ابن سينا شيخ الفلاسفة المسلمين ورئيس الأطباء العرب ، وأمير الفلاسفة فى نظر اللاتين . وقد كان عدد الدراسات التى تناولت ابن سينا من زواياه المختلفة منذ مطلع هذا القرن هائلاً بلا ريب ؛ وكانت من أولها ومن أقيمها دراستان لعالمين عربيين هما : أستاذنا الرائد الدكتور إبراهيم مدكور صاحب « أورجانون أرسطو فى العالم العربى » ، والدكتور جميل صليبا صاحب « ميتافيزيقا ابن سينا » ؛ والدراستان كانتا باللغة الفرنسية . إلا إن القليل من الدراسات هو الذى تناول السيناوية اللاتينية تناولاً مباشراً مستفيضاً .

فبالرغم من إشارة كل بحوث الفلسفة الوسيطة التى تناولت مرحلة ما بعد ترجمة التراث العربى — اليونانى إلى اللاتينية إلى أثر ابن سينا فى المذاهب المسيحية إلا أنها لم تكن تدرس هذا الأثر بما يليق به . دراسة واحدة فقط هى التى حاولت فى العقد الرابع من قرننا هذا وقام بها الأب دى فو ، حاولت تتبع أثر ابن سينا باعتباره تياراً واضح المعالم أطلقت عليه السيناوية اللاتينية . إلا أنها جعلت محورها « كتاب العلل » اللاتينى الذى نسب زمنا لابن سينا وهو محور ضئيل فى رأينا . وكان لابد من دراسة السيناوية اللاتينية فى جملتها ، خاصة بعد أن نشرت معظم أعمال ابن سينا مما يتيح للباحثين اليوم رؤية أشمل لفلسفته ؛ فالباحثون فى ابن سينا اليوم أفضل وضعا من أستاذتهم الرواد ؛ فنصوص ابن سينا بين أيديهم متوفرة ومحققة كأحسن مايكون التحقيق ، بينما كان الرواد ينقبون

عن المخطوطات لوضع دراساتهم . ولقد ذكر لى أستاذى الدكتور مذكور أنه وهو بصدد وضع « أورجانون أرسطو » اعتمد على مخطوطات الشفاء فى مكتبات أوروبا بينما كل الشفاء بين أيدينا اليوم بفضل جهوده المستمرة لإصداره فى طبعة محققة عظيمة للغاية .

ومنذ أكثر من عشر سنوات وأنا معنية بدراسة تأثير الفلسفة الإسلامية بشكل عام على الفلسفة المسيحية ، وقد حاولت دراسة أثر ابن رشد فى تلك الفلسفة فى رسالتى التى تقدمت بها للحصول على الدكتوراة من كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ عدة سنوات وكانت تحت إشراف أستاذنا الدكتور يحيى هويدى ، وها أنا ذا أحاول دراسة أثر ابن سينا .

فابن سينا وابن رشد مثلت فلسفتهما تيارين فى الفلسفة المسيحية يجدر دراستهما من جانبنا نحن الباحثين العرب . وبالرغم من عشقى الشديد للتراث حاولت ألا أقف عند حد التغنى بمجد لم يبق منه إلا آثاره إنما سعيت قدر استطاعتى لتبين امتداد هذا التراث فى الحضارة اللاحقة عليه وأعنى بها الحضارة الغربية الحديثة تلك الحضارة المالكة لناصية العالم اليوم . وبينما اكتفيت فى دراستى عن الرشدية اللاتينية بإبراز ما أخذه اللاهوتيون والفلاسفة اللاتين من الشارح ، تجرأت فى دراستى هذه وخطوت خطوة أبعد ، عندما حاولت تبين لماذا التمس هؤلاء اللاتين حلا لبعض المشاكل الفلسفية عند ابن سينا بالذات دون غيره من الفلاسفة ، وكيف وظفوا العناصر السيناوية فى بناء مذاهبهم هم . فحاولت مثلا وأنا بصدد مشكلة النفس تحليل نظرية النفس عند كل من جيوم دوفرنى وتوماس الأكوينى ، حتى إذا ما وقفت على العناصر السيناوية فيها اجتهدت فى الوقوف على كيفية استغلالها وعلى الداعى إلى هذا .

كان من المتسحيل دراسة أثر كل الفلسفة السيناوية فى الفلسفة

المسيحية ، وإلا جاءت دراستنا مسحية فحسب وممهدة ليس إلا لدراسات لاحقة . ولذا اخترت مشكلتين بعينيهما واكتفيت بهما بل اكتفيت ببعض الفلاسفة المسيحيين لدراسة تأثير السيناوية عليهم . أما أول هذه المشاكل فكانت بالطبع مشكلة النفس . فكتاب النفس لابن سينا كان بلا جدال من أهم المؤلفات فى نظر الفلاسفة المسيحيين وأعمقها أثرا . وابن سينا كان فيلسوف النفس الأول فى الإسلام فى رأيى ، ويكفى إحصاء عدد أعماله التى تناولت هذا الموضوع للتيقن من ذلك ، ويكفى إحصاء عدد المشكلات النفسية الفرعية التى تصدى لها الشيخ الرئيس للتسليم بهذا الرأى . واخترت من الفلاسفة اللاتين لتبين تأثير نظرية النفس عليهما جيوم دوفرنى لأنه كان أول فيلسوف مسيحى يتصل بفلسفة ابن سينا ، وأول من تصدى لها وتأثر بها فى آن واحد ؛ كما اخترت توماس الأكوينى لأنه يمثل قمة المذاهب الفلسفية المسيحية . كان لابد لى من الانتقاء ومحاولة سبر الأغوار بدلا من القيام بعرض تاريخى يكتفى بالتحليق .

وأما ثانى المشاكل التى عنيت بها هنا فهى مشكلة ندرت دراستها ، وأعنى بها الموقف من أرسطو . فموقف ابن سينا من أرسطو ومن كل المشائية سواء أكانت يونانية أم عربية موقف شديد التعقيد . فهو من جهة يقدم لجمهور دارسى الفلسفة فى العالم العربى الإسلامى الذى كان يعش فيه ، ما كان يُنتظر من فيلسوف منه . أى أنه كان يقدم بدوره تأويلا جديدا لفلسفة اعتادها مجتمعه بحيث أصبحت له بمثابة السلطة الفكرية أو التراث المقدس ، وماهذه الفلسفة إلا فلسفة أرسطو بالطبع . ومن هذه الزاوية حقق ابن سينا نجاحا باهرا . فالشفاء موسوعة مشائية كاملة ، وثمة مؤلفات أخرى عديدة للشيخ الرئيس مشائية خالصة . إلا أن ابن سينا من جهة ثانية خص تلاميذه بفلسفة أخرى هى « الفلسفة المشرقية » . وما أكثر ما قيل عن تلك الفلسفة حتى باتت

من مشاكل الفلسفة الإسلامية التى عنى بها أغلب الباحثين . وسواء أكانت هذه الفلسفة لا تختلف كثيرا عن فلسفته المشائية أم كانت على العكس مغايرة لهذه تماما ، وهو الأمر الذى لايمكن البت فيه باطمئنان إذ تعوزنا النصوص حتى الآن ، فإن الأمر اليقينى أن ابن سينا أعلن صراحة ثورته على أرسطو والمشائية فى تلك الفلسفة . لم يعلن ذلك فحسب فى « منطق المشرقيين » بل أعلنه كذلك فى « رسالة الكيا » وفى « تعليقات على كتاب النفس » وفى « شرح حرف اللام » وفى « شرح كتاب أثولوجيا » ، بل وأعلنه كذلك بصورة أقل جرأة وإن كانت واضحة فى الفصل الأول من « مدخل » منطق الشفاء . وفى هذا الأخير يذكر لنا ابن سينا أنه كان طوال الوقت يقدم فلسفتين : واحدة لجمهور « البله » من الأرسطيين ، وأخرى مشرقية للخاصة من تلاميذه . هذا الموقف الثائر على أرسطو هو الذى حاولت تبين أثره فى فلسفة روجر بيكون رائد ومؤسس الإتجاه العلمى التجريبى فى رأيى والذى لم يحظ حتى الآن بالقدر الذى يستحقه من الاهتمام والدراسة . كان بيكون يعرف فى أغلب الظن اللغة العربية ولذا استطاع الاطلاع على الفلسفة المشرقية وعلى الفصل الأول من المدخل وهما لم يترجما إلى اللاتينية أبدا . نوه بيكون كثيرا بموقف ابن سينا الثائر هذا ، فهو فى رأيه الموقف الوحيد الذى يتيح التجديد . رأى بيكون أنه لابد من الخلاص من سيطرة أرسطو تماما مثل ابن سينا الذى يستشهد به ، ولكنه إختلف عنه كما سأبين فى هذه الدراسة فى رفضه استبدال تراث بتراث آخر .

ابن سينا المشرق هذا لم يتضح تماما إلا لروجر بيكون أما ابن سينا المشائى صاحب التأويل الروحانى للأرسطية فهو من عرفه جيدا جيّوم دوفرنى وتوماس الأكوينى ، ولذا درست تأثرهما بموقف ابن سينا المشائى من أرسطو . ودراسة الموقف من أرسطو ليست من قبيل دراسة

النظريات ولكنها من قبيل دراسة محور فلسفة بأكملها ، ومن قبيل دراسة الإطار العام الذى يتحرك فى داخله الفيلسوف . وهذا هو مادفعنى للإقبال عليها . وفى رأيى أن موقف ابن سينا من أرسطو هو التحول الجذرى الذى كان يريد إحداثه فى الفلسفة الإسلامية ، إلا أن التزامه بمبدأ التقية الشيعى وحرصه على قصر فلسفته الجديدة على الخاصة كانا العقبة أمام تحقيق هذا الحلم . وليته تحقق !

ودراستى هذه إثبات لخطأ رأى رينان الذى شاع بين الباحثين بحيث بات كالمقولة العقلية وأعنى بهذا الرأى كون الفلسفة الإسلامية ماهى إلا موسوعة الفلسفة اليونانية وقد كتبت بحروف عربية . فها هو ابن سينا يعرض فى فلسفته المشرقية عن الفلسفة اليونانية جملة ، مقللا من شأنها . وإذا كان ثمة حرص على إبراز مشائية ابن سينا ، فلابد أن يكون ثمة حرص مقابل من جانبنا نحن الباحثين العرب على إبراز « مشرقية » ابن سينا ، وأن نعنى بتحقيق ونشر طبيعيات وإلاهيات الفلسفة المشرقية ومخطوطاتها موجودة فى خزانة مكتبات تركيا تنتظر من يخرجها إلى النور .

أما بعد ، فإن هذه الدراسة فيما أرجو ليست إلا فاتحة دراسات أخرى عن السيناوية اللاتينية ، وليست سوى حلقة فى سلسلة أرجو أن تطول ، سلسلة من الدراسات المعنية بفضل الفلسفة والعلم الإسلاميين العربيين على إنتاج العقل البشرى فى الغرب .

والله ولى التوفيق　　　　　　　　زينب محمود الخضيرى

الباب الأول

أثر موقف ابن سينا من أرسطو فى بعض فلسفات العصور الوسطى

تمهيد

عادة ما يبدأ الدارسون لتأثير الفلسفة الإسلامية على الفلسفة المسيحية بنبذة عن حركة ترجمة المؤلفات العربية سواء أكانت فلسفية أم علمية . وقد فعلت ذلك فى دراستى عن الرشدية اللاتينية [1] ، وسأكرر ذات المحاولة فى دراستى هذه مقتصرة على ترجمة مؤلفات الشيخ الرئيس . ولكن تراءى لى أنه قد يكون من المفيد دراسة الظروف أو العوامل التى أدت إلى الاهتمام بالفكر الإسلامى العربى بعامة ، وبالفكر السيناوى بخاصة من قبل اللاتين فى العصر الوسيط .

لا يمكن أن تكون الصدفة هى التى دفعت اللاتين إلى نقل جل نتاج العقل الإسلامى العربى إلى اللاتينية فى فترة وجيزة للغاية . كما لا يمكن أن تكون الصدفة هى التى حدت بهم إلى دراسة هذا الإنتاج دراسة دقيقة ثم الإقبال على نتاج العقل اليونانى تأصيلا . فقد بات من المتفق عليه أن الصدفة لا دور لها على الإطلاق فى الحركات الفكرية ؛ كما بات هم الباحثين التطلع إلى ما يتجاوز التأريخ لهذه الحركات ، إذ بات همهم فى المقام الأول الوقوف على العوامل التى أدت إلى ظهور مثل هذه

---

(١) زينب محمود الخضيرى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى — دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٣ .

الحركات . وبناء على ماسبق فرض هذا السؤال نفسه علينا : ماهي العوامل التي خلقت إشكالية محورية جديدة لفكر الإنسان الغربي بدءًا من منتصف القرن الثاني عشر ، والتي جعلته يبحث في تراث أمة أخرى مختلفة الحضارة بشكل عام ، ودينا ولغة بشكل خاص عن حل مرض لها ؟

من المعروف أنه على أثر سقوط الإمبراطورية الرومانية ورث رجال الكنيسة كل السلطات وأصبحوا يتمتعون بحقوق عديدة وتميزوا بحصانات تحميهم بل حققوا سلطة إقتصادية عريضة إذ أصبحوا يشاركون النبلاء في طبقتهم الإجتماعية الرفيعة نتيجة لتضخم ملكيتهم العقارية (١) . ويؤكد بعض الباحثين أن الأكليروس إستطاع بقصصه عن المعجزات ، وبإثارته للخوف في نفوس العباد ، وبالتهديد بالعقاب بل وبالتكفير ، وبسلطته السياسية – الإقتصادية آنفة الذكر أن يفرض سيطرته على المجتمع (٢) . بل كان الأمر يصل بالأساقفة أحيانا إلى أن يعتبروا أنفسهم ندا للملك فينافسونه على السلطة . ولكن بالرغم من هذا التنافس المستمر الذي يبلغ حد التطاحن بين السلطة السياسية الممثلة في الملك والسلطة الدينية الممثلة في رجال الأكليروس فقد كانت مصلحتهم المشتركة وهي السيطرة على المجتمع بطبقاته المختلفة تفرض على الفريقين نوعا من التهادن (٣) .

إنقسم المجتمع إذن إلى طبقتين متواجهتين : طبقة عليا تشمل الملاك المدنيين ورجال الأكليروس وعلى رأسها الملك بالطبع ، وطبقة دنيا هي طبقة الجماهير المستعبدة في المدن والريف والتي تعمل لسد احتياجات الطبقة المسيطرة (٤) .

---

(١) Sartiaux (F) : Foi et science au moyen âge, F.Rieder et Cie, Paris 1926 p.16-17

(٢) Sartiaux : Foi et science P. 20

(٣) Ibid p. 17

(٤) Ibid p. 41

وإذا كانت هذه هى الظروف الاقتصادية والسياسية للمجتمع المسيحى الأوروبى فى العصر الوسيط فقد كانت الحياة الفكرية انعكاسا صادقا لها فقد سيطرت الكنيسة تماما على التعليم فوجهته لخدمة المسيحية والحياة الدينية . وأقتصر التعليم على أولئك الذين يعدّون لأن يصبحوا من رجال الأكليروس ، أو بمعنى آخر لم يعد التعليم أداة للتثقيف ولاكتساب المناهج والأدوات التى تساهم فى تحقيق التقدم الفكرى بشكل خاص والحضارى بشكل عام ، بل أصبح غايته الوحيدة حفظ التراث وخاصة اللاهوتى منه . وكان طبيعيا ، والأمر على هذا الحال ، أن يكون اللاهوت هو الموضوع الأساسى لهذا التعليم . وإلى جانب اللاهوت وجدت العلوم اللغوية وهى علم النحو والجدل والخطابة ، والعلوم الرياضية وهى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ؛ ولكنها جميعا كرست لخدمة العقيدة . فالنحو مثلا يدرس لمعرفة اللغة اللاتينية معرفة دقيقة ، واللاتينية هى لغة الأكليروس وهى قبل كل شىء لغة الأناجيل ولغة كتب آباء الكنيسة . أما الخطابة والجدل فكانا يدرسان لتعلم وسائل الدفاع عن العقيدة . أما العلوم الرياضية فالهدف من دراستها فهم المعنى الرمزى للإعداد واكتساب المعارف الضرورية لوضع التقاويم التى تحدد الأعياد المسيحية [١] . كانت الكنيسة تؤمن بمبدأ لا يتزحزح وهو أن الله كشف للإنسانية عن الحقيقة الخالدة الثابتة من خلال النصوص المقدسة ولذا فالعلم هو العلم بهذه الحقيقة التى كشف عنها فى الماضى والتى لن تتغير فى المستقبل ؛ فالعلم هو إذن علم بالتراث الثابت . ودفعها إيمانها هذا إلى المحافظة على تعليم تقليدى جامد .

غرزت الكنيسة فى المجتمع الغربى المسيحى تصورا عجيبا للمعرفة

---

(١) Ibid p. 35à 37

إذ أن العقيدة تقدم تفسيرا كاملا وثابتا (لأنه خالد) لكل ظواهر الطبيعة . وقد حال هذا التصور دون الاتجاه لملاحظة الطبيعة ملاحظة مباشرة وبالتالى حال دون التطلع إلى التفسير العلمى للظواهر . ومعنى هذا أن المعرفة انحصرت فى الوقوف على مجموعة من الحلول المسبقة لمجموعة بعينها من المشاكل . لم يتطلع العقل فى ظل هذا المفهوم المعرفى إلى طرح مشاكل جديدة ، بل رضى بتلك الحلول المستهلكة التى لا تستند إلى أى واقع . وفى ظل هذا النظام التعليمى وهذا التصور المعرفى خملت ملكات الملاحظة والإبتكار والإكتشاف (١) .

أما عن الفلسفة بشكل خاص – وهو مايعنينا – فقد كانت مصادرها ضئيلة وفقيرة للغاية إذ اقتصرت حتى القرن الثانى عشر على إيساغوجى فورفريوس ، وعلى عبارة ومقولات أرسطو (أى على بعض من المنطق الأرسطى فحسب) وعلى جزء من محاورة طيماوس لأفلاطون ، وعلى أعمال المسيحى الأفلوطينى دنيس المجهول Pseudo-Denys . وما كانت مثل هذه المصادر الفلسفية مما يدفع العقل الغربى المسيحى إلى التفلسف وإلى التجديد ، بل كانت مما دعم الإطار العام الذى فرضته الكنيسة على العقل (٢) .

ولكن التغير الذى هو سمة الحياة كان يعمل عمله ، وإن كانت خطاه بطيئة فى تلك العصور حتى كان القرن الحادى عشر حيث بلغ تراكم التغيرات حدا جعلها تصبح تحولا حقيقيا واضحا فى كافة النواحى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية . ففى المجال السياسى قويت

---

(١) Ibid p. 48-49

(٢) Ibid p. 63-64

سلطة الملوك وقننت ، حدث ذلك فى فرنسا وفى إنجلترا حيث وضع أول دستور مكتوب لتحديد حقوق وواجبات الحاكم ، كما عادت الامبراطورية الجرمانية تستقر فى ألمانيا وتسيطر على جزء من إيطاليا ، ونتيجة لذلك اتسعت رقعة الوحدات السياسية مما وضع حدا للحروب وللمنازعات المستمرة التى كانت دائمة النشوب بين النبلاء . أما فى المجال الإجتماعى الإقتصادى فقد بلغت مساوىء النظام الإقطاعى ذروتها فى القرن الحادى عشر مما أدى إلى حدوث رد فعل عنيف لدى البورجوازية وطبقة الصناع لمقاومة هذا النظام تراجعت معه القوى الإقطاعية أمام إتساع حركات عتق عبيد الأرض الجماعية المتتالية حتى خلت مقاطعات بأكملها من الرق . وقد تبلور هذا التغير فى المدن أكثر منه فى الريف ، ففى المدن زاد الإنتاج نتيجة لتضخم حجم العمل ونمت التجارة تبعا لذلك وظهر الحكم الذاتى . ومع كل هذه التغيرات تراجعت العادات والتقاليد والقيم الإقطاعية وظهرت الدساتير التى تقنن حقوق الكنيسة [١] . وهناك عامل آخر كان له شأنه فى إحداث التغير وهو الاحتكاك بالشرق سواء عن طريق الحروب الصليبية أو عن طريق زيادة حجم الأسفار إليه . وأدى هذا الاحتكاك بالشرق وبحضاراته المختلفة إلى إتساع الآفاق العقلية إلى الحد الذى جعل المفكرين يقارنون بين دينهم المسيحى من جهة وبين الدين الإسلامى واليهودى من جهة أخرى . بل تحول بعض المفكرين إلى الإلحاد . وبلغ الأمر ذروته فى بعض المراكز الفكرية وعلى رأسها بلاط الملك فردريك الثانى ملك صقلية فى القرن الثالث عشر (ولد فردريك الثانى سنة ١١٩٤ وتوفى سنة ١٢٥٠) حيث كانت الأديان الثلاثة تقارن بعضها بالبعض وتناقش بحرية تامة بل وتهاجم ، مما زعزع بعمق

---

(١) Ibid p. 75;96

العقيدة المسيحية . كان من بين ماواجهه فردريك من أسئلة إلى عالم الكلام الأندلسى ابن سبعين : « يقول أرسطو بقدم العالم فماهى قيمة استدلالاته ؟ وماهو رأى العلم اللاهوتى فى هذا ؟ وماهى أسس هذا العلم ؟ وهل يستند إلى العقل الخالص ؟ ماهى طبيعة النفس ؟ هل هى خالدة ؟ ماهو دليل خلودها ؟ » هل يمكن القول إن رجلا ينطق بهذه الأسئلة فى القرن الثالث عشر يعد مسيحيا بمعيار زمانه ؟!

يتضح إذن من العرض الموجز السابق لكافة ظروف حياة الناس فى أوروبا المسيحية فى نهاية القرن الثانى عشر وبداية القرن الثالث عشر — وهى الفترة التى سبقت النهضة الفكرية الهائلة فى العصور الوسطى — أن حياتهم أصبحت تتعارض بشدة مع مفاهيمهم وأطرهم الفكرية الموروثة والتى سيطرت على العقول طويلا . أصبحت ثمة حاجة ملحة لإيجاد بنية فكرية جديدة تصوغ تلك التغيرات وتعبر عنها . تغيرت ظروف الناس فتغيرت إشكالية عقلهم . كان العقل الغربى المسيحى لا يهتم حتى القرن الحادى عشر إلا بالفوز بالجنة وبالتعرف على الطريق إليها ، كان لا يشغله إلا السماء . وخير مثال على ذلك « تحفة » القديس أوغسطين « مدينة الله » . فلما عرف هذا العقل الاهتمام بالأرض وما عليها إلى جانب اهتمامه بالسماء تغيرت إشكاليته الفكرية ، لم تعد مقتصرة على جانب واحد هو « السماء » بل أصبحت ثنائية تضم إلى جانب « السماء » « الحياة الدنيا » . وكانت الحضارة الإسلامية قد عاشت تلك الإشكالية من قبل واجتهدت طوال قرون عديدة فى تقديم حل لها . واتضحت هذه الجهود وبرزت خاصة فى مجال الفلسفة . فلقد أولت الفلسفة الإسلامية اهتماما خاصا بالميتافيزيقا وأنشأت فرعا أسمى منها هو الإلهيات كان للإسلام كدين فضل عظيم فى وجوده وتكوينه ، وبهذا حاولت صياغة العلاقة التى سبق لى الإشارة إليها وهى التى يمكن التعبير عنها بصيغة « السماء — الأرض »

صياغة عقلية . ومن جهة أخرى اهتمت بالعلوم بشتى فروعها اهتماما خلاقا أتاح لها الوقوف على حقيقة « الأرض » مما ساعدها على تحديد طبيعة تلك العلاقة الجوهرية . وفى رأيى أن فضل الفلسفة الإسلامية الحقيقى على الفكر الفلسفى – اللاهوتى الغربى المسيحى هو أنها أمدته بصيغة الإشكالية الجديدة التى كان يبحث عنها لينسجم فكره مع واقعه وفى رأيى أيضا أن ابن سينا كان خير من صاغ هذه الإشكالية ولذا اعتبره الغرب المسيحى الوسيط « أمير الفلاسفة » كما اعتبره العرب من قبل « الشيخ الرئيس » . فابن سينا فيلسوف ميتافيزيقى صاحب نظرة صوفية طريفة توج بها إلاهياته وهو فى ذات الوقت صاحب « الشفاء » الذى يمثل موسوعة العلم العربى بكافة فروعه وصاحب « القانون » الذى يدل على تمسك صاحبه بالمنهج التجريبى .

* * *

الفصل الأول

ابن سينا بين أيدى اللاتين

١ – ترجمة مؤلفات ابن سينا .

ترى الباحثة الفرنسية الشهيرة الآنسة دالفرنى المتخصصة فى ابن سينا بشكل عام ، وفى تأثيره على اللاتين بشكل خاص ، أنه من الحكمة التأنى وعدم التسرع فى تحديد تاريخ ترجمة أعمال ابن سينا المختلفة إلى اللاتينية . وحجتها أنه لم تتوفر لدينا بعد المعلومات الكافية التى تمكننا من الحديث فى هذا الشأن حديث اليقين . وكان طبيعيا ، وهذا موقفها أن تتشكك فى نتائج الأبحاث العديدة التى خاضت فى هذا الموضوع (١) . وتردد دالفرنى هذا تردد العلماء الذين إذا ما بحثوا طويلا فى موضوع ما خشوا ألا يكونوا قد سبروا غوره بما يستحق فترددوا فى إعلان النتائج .. فدالفرنى كما هو معروف كانت أمينة المخطوطات العربية فى المكتبة القومية بباريس مما أتاح لها الاطلاع على كل مخطوطات ترجمات أعمال ابن سينا المختلفة . وبالرغم من أن رأيها هذا صحيح إلى حد كبير

---

(١) M.Th.d', Alverny : L'introduction d'Avicenne en Occident, dans Millénaire d'Avicenne, La Revue du Caire,n-141, Juin 1951, p. 134

ومن هذه الدراسات التى تتشكك فى نتائجها دالفرنى :

- Bédoret : (H) Les premières traductions tolédanes de philosophie.Oeuvres d'Avicenne, dans Revue Néoscolastique, 1938,n-41,p.374-400

- Pines (S) : Etudes sur Abu-l Barakāt Al Baghdādi, dans revue des études juives, nouvelles séries, IV, 1938,p.94-95

والنزو : ابن سينا وآثاره الأولى فى العالم اللاتينى ، تعريب الأستاذ تاج الدين أبو زيد . المعهد المصرى بمدريد ، السنة الأولى ، العدد الأول سنة ١٩٥٣ .

إلا أننا نرى تقديم صورة تقريبية – وهى المتاحة نتيجة لجهود الباحثين المختلفين – لحركة نقل ابن سينا إلى اللاتينية كخطوة ضرورية تمكننا من مواصلة بحثنا عن أثر ابن سينا فى الفلسفة المسيحية .

كان أول ماترجم إلى اللاتينية من أعمال ابن سينا أو Avicenna كما كانوا يسمونه هو صفحات قليلة من أول أجزاء الشفاء ونعنى به المدخل الذى افتتح به ابن سينا منطق الشفاء . ومعروف بالطبع أن المدخل هذا يقابل « إيساغوجى » أو مدخل فرفوريوس الصورى الذى وضعه صاحبه كمقدمة لأورجانون أرسطو ، والذى أصبح عند اليونان وعند العرب من بعدهم جزءا لا يتجزأ من مؤلفات أرسطو المنطقية . أما هذا الجزء الذى ترجم إلى اللاتينية فلا يزيد عن عدة صفحات هى مقدمة قصيرة بقلم تلميذ ابن سينا وصديقه الجوزجانى ، وفهرس للكتاب ، والفصل الأول من المقالة الأولى وعنوانه « فصل فى الإشارة إلى ما يشتمل عليه الكتاب » حيث يشرح ابن سينا الهدف من وضعه لهذا الكتاب وحيث يقدم للقارىء خطة عمله . وبالرغم من ضآلة حجم هذه الصفحات التى لا يتجاوز عددها العشر صفحات أبدا بأى حال من الأحوال فإنها كانت كافية لإقناع اللاتين المسيحيين بأن ابن سينا هو الفيلسوف الذى يستطيع أن يمدهم بالعون الكبير وهم فى بداية نهضتهم أو يقظتهم الفكرية والذى يمكنه مساعدتهم على صياغة إشكاليتهم الجديدة فضلا عن كونه كنزا هائلا يحوى العديد من الحلول لكثير من مشاكلهم اللاهوتية والفلسفية الجزئية . فابن سينا وتلميذه يعدان القارىء بموسوعة للفكر الفلسفى وللعلوم المختلفة تضم بين جنباتها خلاصة نتاج العقلين اليونانى والعربى الإسلامى . ويؤكد ابن سينا فى الفصل الأول الذى نحن بصدده أنه عالج فيه كل قضايا العلم والفلسفة اليونانيين وأضاف إليها مدخلا فى الحساب وآخر فى علم الموسيقى فضلا عن كل « ما أدركته

بفكرى وحصلته بنظرى ، وخصوصا فى علم الطبيعة ومابعدها فى علم المنطق » حسب عبارته هو [١] . ويتحدث ابن سينا عن الشفاء حديثا مغريا لابد وأنه أثار شغف اللاتين للإقبال عليه للنهل منه إذ يقول « وهذا الكتاب ، وإن كان صغير الحجم ، فهو كثير العلم ، ويكاد لا يفوت متأمله ومتدبره أكثر الصناعة ، إلى زيادات لم تجر العادة بسماعها من كتب أخرى ، وبأول الجمل التى فيه هو علم المنطق » [٢] .

وقد قام ، بترجمة هذه الصفحات القليلة فى عددها العظيمة فى أهميتها اثنان أولهما شخصية يحيط بها الغموض هو ابن داود اليهودى والآخر مسيحى لانعرف عنه إلا القليل هو دومينك جانديسالفى . وكان الأول يطلق على نفسه اسم ابن داود الفيلسوف الإسرائيلى «Avendavith israelita Philosophus» وعرفه اللاتين باسم Avendauth . ولقد خلط بعض الباحثين من أمثال جوردان Jourdain بينه وبين شخصية أخرى تحمل إسم يوحنا الأسبانى Jean Hispalensis أو Jean Hispanus أو يوحنا القشتالى Jean de Séville الذى كان يهوديا ثم تنصر . وتؤكد دالفرنى أنه يهودى وأنه لم يتنصر وأنه شخص آخر غير يوحنا الأسبانى هذا ، فاليهودى المتنصر لا يسمى نفسه باليهودى «Israelita» . وترجح دالفرنى أن يكون ابن داود هو إبراهيم بن داود الذى عاش فى القرن الثانى عشر أيضا والذى له عمل هام يمزج فيه بين الفلسفة واللاهوت ويناقش فيه أرسطو وابن جبيرول . وترجح دالفرنى أيضا أن يكون هو كذلك مترجم السماء والعالم المنسوب خطأ لابن سينا (وهو غير كتاب العالم لابن سينا

---

(١) ابن سينا : المدخل — المنطق — الشفاء — تحقيق الأب قنواتى — محمود الخضيرى — فؤاد الأهوانى — نشر وزارة المعارف العمومية — الإدارة العامة للثقافة — القاهرة ١٩٥٢ — ص ١٠

(٢) نفس المرجع السابق ص ١١ .

والذى هو من أجزاء الشفاء) [١] . وقد أهدى ابن داود ترجمته إلى مطران طليطلة محاولاً بهذا استمالته ليسانده فى عمله ويرعاه وكان هذا معهودا فى ذلك الحين . ولقد أثبتت الدراسات أن مطران طليطلة الذى كان يحمل اسم يوحنا كما يخاطبه ابن داود قد عاش فى الفترة مابين ١١٥١ و ١١٦٦ وبالتالى فلا بد أن فاتحة ماترجم من أعمال ابن سينا تحقق فى هذه الفترة أى قبل ترجمة أول مؤلف من مؤلفات ابن رشد بحوالى نصف قرن من الزمان . وقد اقتصر دور ابن داود — الذى كان يجيد العربية — على ترجمة الأصل العربى إلى اللغة القشتالية وهى اللغة الدارجة فى أسبانيا وقتذاك ، ترجمة حرفية ، أما زميله دومنيك جانديسالفى Dominique Gundisalvi أو Dominique Gundissalinus الذى لا نعرف عنه إلا القليل ، فقد نقل هذه الترجمة إلى اللغة اللاتينية . ومن المعروف أن الترجمة فى ذلك الحين غالبا ما كانت تتم بطريقة عجيبة تتطلب اشتراك شخصين فيها على النحو التالى . يتولى من يجيد فيهما اللغة العربية نقل النص العربى إلى اللغة الدارجة ، وفى أغلب الأحيان كان هذا الشخص يهودى لأن اليهود هم الذين احتفظوا بعلاقات قوية مع العرب فكانوا يتقنون اللغة العربية ؛ ثم يترجم الشخص الآخر هذا النص المترجم إلى اللغة اللاتينية لغة الكتابة والعلم . وفى أحيان قليلة كان بعض اللاتين يعرفون اللغة العربية معرفة طيبة فكانوا يترجمون مباشرة النص

---

(١) Mll. Th.D'Alverny : Les traductions latines d' Ibn Sina et leur diffusion au moyen-âge,dans

الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا (بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢) جامعة الدول العربية — الإدارة الثقافية القاهرة ١٩٥٢ ص ٦١ إلى ٦٣ .

المعنى إلى اللغة اللاتينية ومن هؤلاء بطرس الطليطلى Pierre de Tolède [١] .

ولقد أضاف مترجمانا داود اليهودى وجانديسالفى إلى ترجمتهما ثبتا بأجزاء طبيعيات وإلاهيات الشفاء وأعلنا بحماس عن عزمهما على مواصلة ترجمة كل الشفاء [٢] . ولكن هذا الحماس لم ينجح فى جعل صاحبيه يحققان وعدهما بالكامل . ولا أرى داعيا للتمهل فى عرض حركة ترجمة أعمال ابن سينا إلى اللاتينية بالتفصيل كما فعلت مع أول ما ترجم من أعماله ، ومافعلت هذا بالنسبة لما ترجم من المدخل إلا لألقى الضوء على وقع اكتشاف ابن سينا على أول من ترجماه ، ماتمهلت إلا لأبين كيف أن استقبال اللاتين لابن سينا كان استقبالا جديرا بمن سيفتح عقول اللاتين على نهج جديد فى التفسلف ، نهج مختلف عن كل آباء الكنيسة والقديس أوغسطين ومدرسته ، نهج يحقق لهذه العقول المتعطشة للتغيير التوافق مع واقعهم الجديد الذى صنعوه بجهود مضنية ولا يصطدم مع ذلك بجوهر عقيدتهم التى مايزالوا يحرصون عليها . لذا سأكتفى بذكر ماترجم من أعمال ابن سينا مع ذكر التاريخ والمترجم كلما كان ذلك ممكنا . ترجم المدخل مرة أخرى ولكن الترجمة الجديدة اتسعت لتشمل معظم فصول المقالة الأولى (من الفصل الثانى إلى الفصل الحادى عشر والفصلان الثالث عشر والرابع عشر) وكل المقالة الثانية . والأرجح أنها

---

(١) D'Alverny (M-Tes): Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques D Avicenne, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 27 eme année 1952, Paris 1953, p.339

(٢) Ibd, p,339 et M.T.d'Alverny : L'introduction d'Avicenne en Occident, dans Millênaire d'Avicenne, La Revue du Caire,n :141. Juin 1951, p.133

تمت فى طليطلة فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر ولايذكر أى مخطوط من مخطوطاتها العديدة اسم المترجم . وإن كنا لم نستدل على المترجم فإنه يمكننا القطع بأنه ليس جانديسالفى الذى شارك فى الترجمة الأولى وذلك لأن المصطلح المستخدم هنا يختلف كثيرا عما سيتخدمه عادة جانديسالفى . كما تُرجم جزء من البرهان هو الفصل السابع من المقالة الثانيه وعنوانه « فى اختلاف العلوم واشتراكها » تحت عنوان «De conventia et differentia scientiarum posteriora» وجانديسالفى أيضا هو المترجم من القشتالية إلى اللاتينية وإن كنا نجهل المترجم عن العربية إلى القشتالية . وقد ضمن جانديسالفى هذا الجزء بعد ذلك فى كتابه الشهير « فى تقسيم الفلسفة » معترفا أنه لابن سينا . وقد ترجم هرمان الألمانى Hermann L'Allemand بعض فقرات فحسب من الخطابة وضمها إلى ترجمته لخطابة أرسطو عن الترجمة العربية وكان ذلك فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٥٠ . وقد التقى ابن داود وجانديسالفى فى عمل آخر وهو ترجمة أشهر مؤلفات ابن سينا فى العصور الوسطى على الإطلاق وأعمقها تأثيرا وأعنى به كتاب النفس وقد أهدياه لنفس مطران طليطلة الذى سبق لى الإشارة إليه مما يرجح أن هذه الترجمة تمت فى فترة متقاربة مع زمن ترجمة الجزء الذى ترجم من المدخل (١) .

وكما أقبل اللاتين على منطق الشفاء فقد أقبلوا كذلك على طبيعياته فترجم من السماع الطبيعى مقالتاه الأولتان وبداية الثالثة ومازلنا نجهل إسم المترجم وإن كان ثمة احتمال أن يكون الذى قام بالترجمة هو فريق ابن

---

(١) D'Alverny (M-Th) : Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philoso phiques D'Avicenne, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 27éme année 1952, Paris 1953, p;350 à 351

داود — جانديسالفى . ولكنا لا نستطيع القطع بذلك إلا بعد دراسة دقيقة لطبيعة المصطلح المستخدم ولأساليب الترجمة . ويبدو أن هذه الترجمة قد تمت فى طليطلة فى الربع الثالث من القرن الثانى عشر لأن دانيال دى مورلى Daniel de Morley يذكرها عام ١١٨٠ . ويجدر بى الإشارة هنا إلى أن السماع الطبيعى كان يطلق عليه فى اللاتينية Sufficientia physicorum وأحيانا ذات الإسم كان يطلق على الشفاء بأكمله .

ولقد ترجم أيضا مؤلف كان له شأن عظيم فى العصور الوسطى المسيحية ونعنى به « السماء والعالم » ونسب خطأ لابن سينا بل وأدرج فى ترجمة الشفاء بالرغم من أن مترجمين طليطلة على الأقل كان لديهم فى أغلب الظن مخطوط كامل للشفاء وبالطبع لم يكن يضم هذا العمل الغريب . وما « السماء والعالم » هذا إلا مجموعة مقتطفات من تفسير ثامسطيوس لكتاب « السماء » لأرسطو جمعها حنين بن إسحاق المترجم العظيم وترجمها إلى العربية [١] .

وتوالت ترجمات طبيعيات الشفاء فى القرن الثالث عشر فترجم جزء جديد من السماع الطبيعى وهو الفصول العشرة الأولى من مقالته الثالثة أما مقالته الرابعة فلم تترجم أبدا ؛ وكذلك الفن الثالث من طبيعيات الشفاء الذى لم يضع له ابن سينا عنوانا وابتكر له مترجمه عنوانا هو « فى الكون والفساد [٢] «De generatione et corruptione» ، وكذلك « فى الأفعال والانفعالات » ، كل هذه الترجمات تمت بتكليف من مطران

---

(١) D'Alverny : Ibid p. 344 ; 351

(٢) Ibid p. 352

مدينة ابرغس Burgos فيما بين ١٢٧٤ و ١٢٨٠ ، وهو أصلا من طليطلة ويدعى غونسالفة جارثيا دى غوديل Gonzalve Garcia de Gudiel لفريق جديد من المترجمين كان يتكون من يوحنا غونسالفى Magister Iohannes Gunsalvi ومن يهودى هو سليمان Salomon . أما الفن الخامس من طبيعيات الشفاء وعنوانه « أكوان الكائنات التى لا نفس لها من المعادن والآثار العلوية ومايشبهها » فقد ترجم منه الفصلان الأول والخامس من مقالته الأولى وعنوانهما على التوالى « فى الجبال » و « فى تكون المعدنيات » . ويبدو أن المترجم هو الإنجليزى Alfred de Sareshel الفريد دى سارشيل أو الفريد الإنجليزى الشهير . ولأن المترجم وصل بين الفصلين وأطلق عليهما عنوانا بعيداً عن الأصل العربى وهو De congelatione et conglulinatione أى « فى جمود وإختلاط الجوامد » فقد تردد الباحثون المحدثون بشأن نسبه إلى ابن سينا حتى دالفرنى أكدت فى دراستها التى وضعتها عام ١٩٤٤ ترددها لأن الترجمة اللاتينية ليست متوفرة لديها مما يتيح لها مقارنتها بالأصل العربى للشفاء (١) . فلم تكن دالفرنى تدرى أن عالمين انجليزيين هما Holmyard و Mandeville قد أصدرا عام ١٩٢٧ فى باريس هذا العمل فى أصله العربى ومعه بالطبع ترجمته اللاتينية التى نحن بصدد الحديث عنها واستكملاه بترجمة إنجليزية دقيقة لهذا الجزء اليسير من جهد الشيخ الرئيس العلمى (٢) .

---

(١) Ibid p. 348 a 355

(٢) Avicennae : De Congelations et Conglutinatione lapidum, being sections of the kitab Al-Shifa, The latin and arabic texts edited with an english and translation of the later and with critical notes by J.Holmyard and D.C. Mandeville . Paul Geuthner, Paris 1927

وترجم ميشيل سكوت الإنجليزى ، الذى سبق أن عرضت لترجماته لأعمال ابن رشد فى دراستى عن الرشدية اللاتينية [١] ، « فى النبات » و « فى الحيوان » وأهداهما لفردريك الثانى مما يعنى أن هاتين الترجمتين تمتا بعد عام ١٢٢٧ أى فى الفترة التى كان فيها ميشيل سكوت فى خدمة فردريك الثانى . وتصدى جيرار الكريمونى Gérard de Crémone الراهب الإيطالى الذى أمضى معظم حياته فى طليطلة فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر ، والذى كان واحدا من المترجمين الذين لايكلون والذين احتضنتهم هذه المدينة التى كانت بمثابة منارة للحضارة الإسلامية فى الأندلس ، تصدى لترجمة تحفة ابن سينا الطبية « القانون » واستطاع أن ينتهى من ترجمة خمسة من أجزائه . وغنى عن القول أن « القانون » مؤلف ضخم يحوى كما هائلا من الملاحظات ومن النظريات القيمة التى جعلته يغزو كل المدارس الطبية فى ذلك الحين وحتى مطلع العصر الحديث . وتحتفظ كل مكتبات أوروبا بمخطوطات للقانون وبتفسيرات عديدة له من وضع الأساتذة اللاتين الذين كانوا يستخدمونه بل أن بعض هذه المخطوطات يحوى صورا طريفة تمثل ابن سينا ومن حوله تلاميذه وهم يستمعون لشرحه . ولقد طبع القانون منذ بداية القرن الخامس عشر وتوالت طبعاته منذ ذلك الحين وحتى القرن السابع عشر ! [٢]

أما الجملة الثالثة من الشفاء وهى فى العلم الرياضى فيبدو أنها لم تترجم وأغلب الظن أن سبب ذلك هو عدم توفر أصول هذا الجزء لديهم . [٣]

---

(١) انظر كتابى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ٤٤ — ٤٥

(٢) M.T.d'Alverny : L'introduction d'Avicenne en Occident, p.132

(٣) Madkour (I) : Avicenne en Orient et en Occident, dans Mideo 15, 1982 p.226

وأما الجملة الرابعة من الشفاء وهى « فى الإلهيات » فقد ترجمها كلها جانديسالفى عن القشتالية مستعينا بمستعرب مجهول نقل له الأصل العربى إلى القشتالية . وقد أنجز جانديسالفى هذه الترجمة فى طليطلة فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر . وفى محاولة للتعرف على شخصية هذا المستعرب تستبعد دالفرنى ابن داود بحجة أن ترجمة الإلهيات كانت أقل جودة من ترجمة المدخل الذى شارك فيها صاحبنا اليهودى . وترجح أن يكون Iohanne يوحنا هو هذا المستعرب ، ومما يذكر عن يوحنا هذا أنه مترجم مقاصد الفلاسفة للغزالى وينبوع الحياة لابن جبيرول (١) .

ولقد أشار الراهب الدومنيكان الأسبانى الشهير ريمون مارتان الملم بالثقافة الإسلامية إلماما واسعا فى كتابه « خنجر الإيمان » « Pugio Fidei » إلى عملين آخرين لابن سينا وهما كتابى الإشارات والتنبيهات والنجاة (٢) ، وبما أن الخنجر وضع بعد عام ١٢٧٦ فمعنى هذا أن الثلث الأخير من القرن الثالث عشر كان يعرف هذين الكتابين وهما ذا طبيعة مختلفة فالنجاة مؤلف تعليمى مثله مثل الشفاء ، أما الإشارات والتنبيهات فهو من المؤلفات التى أودع فيها ابن سينا بعضا من أسرار فلسفته الشرقية .

وفى نهاية القرن الثالث عشر ترجم Arnaud de Villeneuve وهو لاهوتى وكيميائى وفلكى وطبيب للملوك وللبابوات رسالة ابن سينا فى الأدوية القلبية تحت عنوان « De viribus cordis » وفى نفس الفترة ترجم طبيب آخر هو Armengaud Blaise من مونبلييه أرجوزة ابن سينا فى القلب

---

(١) D'Alverny (M-T) : Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques D'Avicenne, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 27 ème année 1952, Paris 1953

(٢) Ibid p. 348

وأطلق عليها اسم « Canticum » وكان هذان العملان غالبا مايطبعان مع القانون [١] .

وفى القرن الخامس عشر كتب لابن سينا أن يزدهر فكره على أيدى André Alpago الطبيب الإيطالى الذى عاش ثلاثين عاما فى دمشق ومارس فيها الطب وأتقن العربية . راجع الباجو ترجمة جيرار الكريمونى للقانون ونقحها كما ترجم عدة رسائل لم تكن قد ترجمت من قبل إلى اللاتينية . أولها عبارة عن مقتطفات من التعليقات ترجمها الباجو تحت عنوان « Liber Aphorismorum Avicennae de Anima , et de manifestatione quarundam dispositionum eius » وهذه التعليقات تتضمن بعضا من تعليقات للفارابى ضمها بهمينار لتعليقات أستاذه دون أن يعنى بالتمييز بينها . أما الرسالة الثانية فهى بعنوان « Quaesita accepta ex libello Avicennae , de quaesitus » وهى ترجمة لبعض أجزاء لمؤلف سينوى معروف باسم « أجوبة عشر مسائل » ولو أردنا التحديد لقلنا أن هذه الترجمة تشتمل على السؤال الثانى ومن السؤال الرابع إلى السؤال السادس وأجوبتها . ويتضح لأى مطلع على ترجمته لهاتين الرسالتين أنه كان يقارن بين أكثر من مخطوط وإنه نجح فى فهم ونقل فلسفة ابن سينا . كما ترجم الباجو « مقالة فى النفس » و « كتاب النفس » ، و « رسالة فى الحدود » ، و « فى أقسام العلوم الحكمية » . كل هذه الرسائل تضمنتها طبعه البندقية عام ١٥٠٨ إلى جانب رسالة للفارابى هى « فى العقل » De intellectu وكتاب منحول لابن سينا وعنوانه « فى العقول » « De Intellegentiis » [٢] .

---

(١) D'Alverny : Les traductions latnies d'Ibn Sina p.60-61

(٢) El Khodeiry (M) : Deux opuscules d'Avicenne traduits en latin, dans Mideo tome 2, 1955, p.342-348

ولقد نشر Paul Alpago ابن أخى André Alpago أعمال عمه فى البندقية فى عام ١٥٤٦ . وهناك احتمال كبير أن يكون فيلسوف فرنسا العظيم ديكارت قد اطلع على إحدى طبعات البندقية وتأثر بابن سينا بشكل أو آخر خاصة فيما يتعلق بموقفه من أرسطو أو من السلطة الفكرية التراثية وفى نظريته النفسية . ويشير أستاذى العظيم الدكتور محمود الخضيرى رحمه الله رحمة واسعة إلى ذلك فى أول أعماله وأعنى بها ترجمته العظيمة للمقال عن المنهج والتى أثراها بهوامش تشيع علما وتعمقا ومحاولة صادقة جادة فى تبين علاقة المذهب الديكارتى بما سبقه من مذاهب ومنها مذهب الشيخ الرئيس [١] .

٢ – أثر هذه الترجمات على الفكر اللاتينى :

صحيح أن ماترجم من أعمال ابن سينا منذ الربع الثانى من القرن الثانى عشر كان ضئيلا من حيث الحجم ولكنه كان كفيلا بإثارة شغف اللاتين للإقبال عليه وبإقناعهم بأنه هو فيلسوفهم ومعلمهم المنشود . وفى القرن الثالث عشر كان بين أيدى اللاتين أهم أعمال ابن سينا التى تحوى أهم نظرياته إذ كان بين أيديهم كتاب النفس والكون والفساد والسماع الطبيعى والقانون . وفى رأيى أن ثمة احتمال كبير أن بعض المدرسيين كانوا ملمين باللغة العربية أو كانوا يستعينون بمن يعرفها وبالتالى استطاعوا الوقوف على سائر مؤلفات الفلاسفة والعلماء العرب التى لم تترجم إلى اللاتينية ، ولابد أن مؤلفات ابن سينا كانت من ضمنها . ولعل فى مقدمة هؤلاء المدرسيين روجر بيكون الذى أشار فى أكثر من موضع

---

(١) محمود الخضيرى . المقال عن المنهج ، فى الطبعة الثالثة سميركو للطباعة والنشر ١٩٨٥ ص ٩٢ – ٩٣ .

لفلسفة ابن سينا المشرقية وإن كان بعض الباحثين يرفض تماما هذا الاحتمال (١) .

فى البدء اعتقد اللاتين أن الشفاء ماهو إلا تفسير للموسوعة الأرسطية ونظرا لأن ترجمة أعمال ابن سينا سبقت ترجمة أعمال « الفيلسوف » كما كانوا يطلقون على أرسطو فقد استعاضوا عن أعمال الأستاذ بأعمال « التلميذ » . وخير دليل على ذلك ماقاله بيكون عن الفيلسوف وعن الشيخ الرئيس : « تحددت الفلسفة فى اللغة اليونانية خاصة على يد أرسطو ثم تحددت فى اللغة العربية خاصة على يد ابن سينا » . وطوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر استقبل فلاسفة الغرب كل بطريقته مايقدمه لهم ابن سينا ، البعض أقبل عليه آخذ بعض نظرياته ، والبعض الآخر حاربه ورفضه . ولذا يمكنا القول إن تأثيره كان واسعا للغاية وإن تفاوت عمقه من فيلسوف لآخر (٢) . وأود أن أشير هنا إلى أن بعض اللاتين عرفوا الفلسفة المشرقية السيناوية فضلا عن معرفتهم بابن سينا المشائى إلا أنى سأرجىء الحديث عن هذا قليلا حفاظا على سياق العرض . وليس أدل على الإقبال على مؤلفات ابن سينا فى الغرب المسيحى من أن عدد المخطوطات اللاتينية لهذه المؤلفات بلغ المائة أربعة وعشرين ، منها خمسة وأربعين لكتاب النفس ! (٣) ويعد هذا العدد

---

(١) Bouyges (M), S.J.:Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 5ème année. 1930, Paris 1930

(٢) Goichon (A.M): La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Adrien Maisonneuve 1944, p. 89 et p. 95

(٣) قنواتى : ابن سينا فى دائرة معارف البستانى ص ٢٣٤

ضخما للغاية خاصة إذا ماوضعنا فى الاعتبار أنه لابد وأن عددا آخر من المخطوطات قد ضاع أو تلف .

وصحيح أنه من المتفق عليه ابن سينا لم يصبح فيلسوفا معترفا به فى الجامعات ولم تصبح مؤلفاته نصوصا تدرس إلا بدءًا من منتصف القرن الثالث عشر ، ولكن قبل هذا التاريخ تسلل الشيخ الرئيس إلى العقول المسيحية بفضل جهود أمثال جانديسالفى وتلاميذ جيلبرت دى لابوريه Gilbert de la Porée الذى كان رئيسا لمدرسة Chartres الشهيرة قبل أن يصبح أسقفا لمدينة بواتييه . لقد أقبل هؤلاء على فلسفة ابن سينا فتمثلوها ثم وفقوا بينها وبين تراثهم الأوغسطينى فجاءت مؤلفاتهم توفيقية إلى حد كبير على غرار مؤلفات الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا الذين كانوا يوفقون بين دينهم والفلسفة المشائية . (١) ولعل من أسباب انتشار التيار السيناوى لدى اللاتين المسيحيين أن فلسفة ابن سينا جاءت فى ثوب دينى جعلها تتفوق حتى على فلسفة أرسطو ذاته ، فابن سينا المسلم المهموم بالتوفيق بين عقله وإيمانه بعقيدته كان يبحث فى وجود الله وفى صفاته ، وفى خلق العالم ، وفى طبيعة النفس ومصيرها ، وفى السعادة الأبدية ، وفى المعاد وفى الملائكة والأنبياء ، وهذه أمور لم يتطرق أرسطو إطلاقا إلى بعضها ، ولم يعالج بعضها الآخر إلا معالجة عابرة هى معالجة الفيلسوف المعنى فى المقام الأول بمسائل الفلسفة الطبيعية ، وبعبارة أوضح أتاح ابن سينا للاتين التوفيق بين عقيدتهم وبين الفلسفة ، أو بين عقيدتهم وبين أرسطو لأنه مهد لهم الطريق الذى سار فيه من قبلهم هو وأمثاله من فلاسفة العرب المسلمين .

---

(١) M.T.d'Alverny : L'introduction d'Avicenne en Occident. p, 136

وبالرغم من أن أول ترجمة لأعمال ابن سينا كانت حوالى عام ١١٨٠ إلا أن ثمة أدلة وإن كانت نادرة على انتشار هذه الأعمال وعلى إقبال المفكرين عليها قبل عام ١٢٢٠ . ولورجعنا لأول تحريم صدر فى باريس وهو تحريم عام ١٢١٠ لوجدناه يتضمن لاحظر تدريس مؤلفات أرسطو فحسب بل حظر تدريس أعمال شراحه كذلك ، وقد يكون ابن سينا من بين هؤلاء . ومما يدعم هذا الفرض أن جيوم دوفرنى — وهو أول لاتينى يقبل على أرسطو وشراحه يدرسهم ويناقشهم فى مؤلفاته — يكثر من ذكر ابن سينا . وإذا كان هذا حال جامعة باريس فإن أكسفورد أيضا يبدو أنها أقبلت على ابن سينا فى ذات الوقت إذ نلمح تأثير نظرية ابن سينا فى النفس واضحا فى مؤلفات يوحنا دى لاروشيل Jean de la Rochelle الأستاذ بهذه الجامعة . وثمة دليل قاطع على أن ابن سينا كان قد أصبح فى منتصف القرن الثالث عشر سلطة فكرية فى جامعة باريس ، وهذا الدليل هو وجود مخطوط لموجز دراسى صغير لكتاب النفس ولبعض أجزاء كتاب القانون وهذا المخطوط موجود فى المكتبة القومية بباريس [١] .

حرصت على الحديث عن ترجمة أعمال ابن سينا وعلى التأريخ لها بالرغم من أن هذا الموضوع عولج من قبل ، إلا أن حرصى هذا كان وراؤه ثلاثة أسباب أولها أن هذا الموضوع لم يعالج إلا مرة واحدة باللغة العربية على يد أستاذنا الأب قنواتى فى مقالته عن ابن سينا فى موسوعة البستانى ودراستى هذه تخاطب قراء العربية ، وثانيها حتى يتحقق التسلسل فى هذه الدراسة ، وثالثها لأن ثمة اختلافا بين الباحثين السابقين حول تواريخ الترجمات وأسماء مترجميها فأردت أن يكون لى رأى فى هذا الموضوع ، خاصة وإن عملية نشر أعمال ابن سينا قد قطعت شوطا

---

(١) Mll D'Alverny : Ibid p. 137

طويلا ، بحيث أصبحت المسألة تحتاج بالفعل لإعادة طرح ولتناول جديد .

ولم يكن ابن سينا بالنسبة للاتين هو صاحب تلك الأعمال التى ترجموها فحسب إنما حسبوه أيضا صاحب مؤلف كان له أعظم الأثر فى فكرهم ونعنى به كتاب العلل ، ولذا يجدر بى التوقف عنده طويلا .

٣ – كتاب العلل :

هو لغز حقيقى ! فما زلنا حتى الآن لانستطيع أن نقطع بصدده بالرأى فيما يتعلق بمؤلفه : هل هو عربى مسلم عاش فى المشرق العربى أم هو يهودى أسبانى ؛ ولا نستطيع أيضا أن نقطع بالرأى فيما يتعلق بالعصر الذى وضع فيه ، ولا فيما يتعلق بعلاقته بالعلل De Causis اللاتينى . ومازلنا لانعرف على وجه اليقين إن كان العلل اللاتينى ترجمة للعلل العربى أم هو مؤلفا . ومازلنا لانعرف فى حالة إذا ماكان مترجما من هو مترجمه . وأعتقد أن حل هذا اللغز لن يتحقق إلا إذا قورن العلل العربى بالعلل اللاتينى . إن هذا الكتاب الذى يعد من أهم وأشهر الأعمال سواء عند العرب أو عند اليهود أو عند اللاتنيين المسيحيين فيما بعد يمثل مشكلة حقيقية من أهم مشاكل تاريخ الفلسفة . وتقتضى منا الأمانة العلمية عدم التسرع فى القطع بالرأى بصدد أى مشكلة من مشاكله المختلفة خاصة أن جل الباحثين عندما يتناولون أحد العملين بالحديث والعرض لايحاولون الخوض فى العلاقة بينهما . والكتاب اللاتينى De Causis منشور . وقد اضطلع بهذا De Vaux [١] أما « الأصل » العربى الذى لانعرف له إلا مخطوطتين إحداهما قابعة فى دار الكتب المصرية والأخرى فى إحدى

---

(١) De Vaux (R) O.P: Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins du XII-XIII siècles, Librairie philopophique J. Vrin 1934

مكتبات ليدن ، فقد سمعت من الأب قنواتى الذى كان ينوى تحقيقه ونشره (١) أن أحد الباحثين الأمريكيين أنجز هذه المهمة بالفعل . وكم كان من الأفضل أن يقوم عربى بهذا العمل ! ويذكر لنا الأب قنواتى أن العلامة هانبرج Haneberg كان أول من قارن بين الأصل العربى « والعلل » اللاتينى وأول من تبين دقة نقل الأصل العربى إلى اللغة اللاتينية . ومعنى هذا أن كتاب العلل اللاتينى « Liber de Causis » هو ترجمة للنص العربى وبالتالى يستحيل قبول هذا الفرض الذى سانده طويلا كثير من الباحثين وعلى رأسهم إمام الدراسات المسيحية — الإسلامية جيلسون ألا وهو أن يكون مؤلفه هو جاندسالفى المسيحى . كما يستحيل أن يكون مؤلفه هو اليهودى الأسبانى يوحنا بن داود مساعد دومنيك جانديسالفى فى ترجمة أعمال ابن سينا والذى سبق لنا الحديث عنه (٢) . والذين يرجحون هذا الاحتمال الأخير يعتمدون خاصة على شهادة ألبرت الكبير أول من حاول تبين حقيقة هذا الكتاب وتبين هوية مؤلفه وذلك فى مؤلفه « فى العلل والفيض الكلى عن العلة الأولى « De Causis et processu universitatis a causa prima » الذى وضعه خصيصا لشرح كتاب العلل . ولعل كون ألبرت الكبير يخصص مؤلفا من مؤلفاته لشرح هذا العمل يدل على أهميته ومدى إقبال معاصريه عليه . ذهب ألبرت إلى أن ابن داود هو المؤلف وأنه قد استوحى فكرته الأساسية من رسالة مفقودة لأرسطو

---

(١) Anawati (G.C): Prolégomènes à une nouvelle édition du Causis arabe, dans Mélanges Louis Massignon, Institut Français de Damas 1956

(٢) Ibid p.75

عنوانها « رسالة فى المبدأ الكلى » « Epistola de principio universi » عرفها الفلاسفة العرب بعناوين مختلفة فأطلق عليها الفارابى اسم « الخير المحض » وأسماها الغزالى « زهرة الأشياء » وأطلق عليها ابن سينا اسم « نور الأنوار » . وأكد ألبرت الكبير أن ابن داود استوحى أيضا كل هؤلاء الفلاسفة الذين عرفوا هذه الرسالة (١) .

ودراسة العلل اللاتينى تكشف عن تأثره الشديد بالتراث الأفلاطونى المحدث خاصة بكتاب عناصر الربوبية Stoicheisis الذى ذكره ابن النديم تحت عنوان كتاب الثالوجيا أو الربوبية ونسبه لبرقلس . وكان توماس الأكوينى الذى وضع بدوره شرحا لكتاب العلل اللاتينى ، أول من أدرك حقيقة مصدره بعد أن ترجم له صديقه جيوم دى موربيك عن اليونانية كتاب برقلس السالف الذكر (٢) . وأقدم مخطوط لكتاب العلل اللاتينى يحمل اسم أرسطو كمؤلف والفارابى كشارح إذ كان عنوانه : « قواعد أرسطو فى ماهية الخير المحض كما عرضها الفارابى » (٣)
« Canones Aristotelis de Essentia purae bonitatis expositae ab Alfarabio »
ولذا يعتقد البعض (مثل pelster بلستر و Bèdoret بيدوريه) أن الفارابى هو مؤلفه وأن الكتاب عبارة عن مجموعة قضايا برقلس شرحها الفارابى ولكنهم يختلفون بصدد هوية المترجم فالبعض (بلستر) يؤكد أنه ابن داود بينما البعض الآخر (بيدوريه) يذهب إلى أنه جيرار دى كريمون .

---

(١) Jourdain (A): Recherches critiques sur âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain Paris 1843, p.184

(٢) Duhem (P) : opcit p. 332

(٣) Jourdain : opcit p. 184

ولقد نسب ذات الكتاب لابن سينا وذلك فى طبعة البندقية لأعماله الكاملة فى عام ١٥٠٨ . وفى هذه الطبعة جاء عنوانه على الغلاف على أنه « فى العقل » « De Intelligentiis » وجاء فى الداخل يتوسط كتابى الحيوان لابن سينا والعقل للفارابى ويحمل اسم « Liber de Avicenna in primus et secundus substantiis at fluxu entis » [1] أى « كتاب ابن سينا فى الجواهر الأولى والثانية وفى حدوث الفيض » .

ونعود للرأى القائل بأن مؤلف كتاب العلل اللاتينى لابد وأن يكون مسيحيا فنقول إن أصحاب هذا الرأى ينطلقون من أن هذا العمل يحوى الكثير من فلسفة كل من أوغسطين وجون سكوت إيريجين ودنيس المجهول أى أنه يحوى الكثير من الفكر المسيحى فكيف يمكن أن يكون لابن سينا أو لفيلسوف آخر مسلما كان أم يهوديا ؟ ويحلل جيلسون مضمون هذا المؤلف الغريب فيلحظ أن الفصل الأول منه يذكر دنيس المجهول بينما الفصل الرابع يكثر من ذكر أوغسطين . والمؤلف بالرغم من تأثره الشديد بابن سينا وهو ما لا يمكن إنكاره يظهر حرصا واضحا على الاتفاق مع العقيدة المسيحية . ويمكن استنتاج من أثر ابن سينا الواضح فيه أن الكتاب وضع فى الثلثين الأخيرين من القرن الثانى عشر ، فقبل هذا التاريخ كان يتعذر للاتينى معرفه ابن سينا والتأثر به . ويقترح جيلسون قبول فرض أن يكون مؤلفه هو جانديسالفى حتى نكتشف مزيدا من المخطوطات التى قد تكشف لنا بدورها عن مؤلفه الحقيقى . وصحيح أن مما يضعف هذا الفرض أن محتوى هذا العمل

---

(١) Jourdain: ibid p. 182, Anawati opcit p. 80-81

لايطابق ماجاء فى مؤلفات جانديسالفى الأخرى وعلى رأسها كتابه فى النفس الذى يعالج فيه ذات موضوع العلل . ومما يضعفه أيضا أن اسم ابن سينا حل محل اسم جانديسالفى خاصة وأن هذا الأخير كان شديد الحرص على ذكر اسمه فى أول مؤلفاته بل كان يتجاوز ذلك إلى وضع اسمه على مؤلفات الآخرين وكان يلقب نفسه بالمطران وهو ذلك اللقب الذى لايمكن أن يصف به أحد ابن سينا ؛ ولكن بالرغم من كل هذا فجيلسون يرجح فرض أن يكون جانديسالفى هو المؤلف خاصة أن أسلوبه هو نفس أسلوب العلل [١] . واضح إذن أن جيلسون لم يقدم حلا لهذا اللغز إنما كل مافعله هو أنه حاول إبراز فرض علمى دون غيره من الفروض غافلا كتاب العلل الموجود باللغة العربية والذى كان العرب ينسبونه لأرسطو . وفى رأيى أنه يمكن معارضة جيلسون بفرض مقابل : ألا يمكن أن يكون شخص مثل جانديسالفى وهو يترجم هذه الرسالة إلى اللاتينية أضاف إليها من عنده هذه الإضافات التى توحى بأن صاحبها مسيحى ، وأن يكون قد فعل ذلك رغبة منه فى التوفيق بين قضاياها وبين المسيحية ؟ قبول هذا الفرض يفسر كون أسلوب العلل اللاتينى هو نفس أسلوب جانديسالفى .

يرفض الأب دى فو الذى حقق ونشر العلل اللاتينى كما سبق أن ذكرت أية علاقة بين هذا العمل وبين جانديسالفى . ويستند فى رأيه هذا إلى التباين الموجود بين هذا العمل وبين مؤلفين آخرين لجانديسالفى يعالج فيهما ذات الموضوع وهما « فى النفس » « De Anima » و « فيض

---

(١) Gilson (E) : Les sources de l'augustinisme avicennisant, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 4ème année, 1929-30 Paris 1930, p. 92-93

العالم » « De processione mundi » . والتباين هنا فيما يرى فى الأسلوب وفى المذهب . كما يستند إلى حجة أخرى لها وجاهتها وهى أن كون جانديسالفى قد ترجم ينبوع الحياة لابن جبيرول كان يجعله يكثر من ذكره فى مؤلفاته وهو ما لا يفعله أبدا مؤلف العلل اللاتينى . ويرجح دى قو أن يكون جيرار دى كريمون هو المترجم [١] .

أما الأهمية الخاصة التى يمثلها هذا الكتاب بالنسبة للمشكلة التى نحن بصددها فهى أنه يمثل تيار الأفلاطونية المحدثة العربية فى أوضح صورها بالرغم من محاولة المؤلف المستمرة تأويل النظريات التى يستخدمها تأويلا مسيحيا . ففى العلل اللاتينى أن مبدأ المبادىء هو الله الذى لايوصف ولا ينقسم أى هو الواحد . وهذا الواحد هو مبدأ التكثر بالرغم من وحدته . وهو عندما يعالج سلسلة الفيوضات الأولى عن الواحد يعطى المكانة الأولى للعقل والثانية للوغوس أو الكلمة . وفى حكمة الله تكمن كل المثل وعن هذه تفيض كل الموجودات وإن ظلت المثل متميزة عن معلولاتها أى عن الموجودات . وفى هذا المقام نجد أنفسنا وجها لوجه مع جذور مشكلة المعرفة . فالله يعرف الموجودات بعللها أى بمثلها وبالتالى أى علم يقترب من العلم الإلهى لابد وأن يكون علما بمثل الموجودات . ومن جهة أخرى يأخذ المؤلف تلك الفكرة العزيزة على التراث المسيحى والواضحة تماما عند جون سكوت إيريجين وهى أن نمط الوجود المتحقق فى المعلولات أقل شأنا من ذلك الذى تتمتع به العلل . ومما يؤكد أن مؤلف هذا العمل مسيحى هو أنه ينسب للعقل الأول

---

(١) De Vaux (R) O.P. : Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles, Librairie philosophique J.Vrin 1934, p.66

ولكل العقول التالية له كل الخصائص التى ينسبها دنيس المجهول للملائكة . أما حديثه عن تسلسل العلل والعقول فهو نقل لآراء ابن سينا : فالعقل الأول إذا ماتأمل الله فاض عنه العقل الثانى ، أما إذا تأمل ذاته فإن الفلك الأول يفيض عنه مادة وصورة ، وهكذا دواليك بالنسبة لسائر العقول . ومثل ابن سينا يؤكد « العلل » أن عقلنا خاضع لعقل مفارق ولكنه يستخدم للإشارة إلى هذا العقل مصطلح دنيس المجهول فيسميه ملاكا معتقدا أنه بذلك يكون قد وفق بين ابن سينا والعقيدة . وغنى عن القول إن الحديث عن الفيض المتتالى وعن الوسائط فى الخلق مما يتعارض وتعاليم القديس أوغسطين الذى كان يؤكد أنه « لاتوجد أية طبيعة وسيطة » « nulla natura interposita » بين الله والنفس الإنسانية بل ومما يتعارض مع العقيدة المسيحية ذاتها (١) .

والله فى هذا الكتاب هو بمثابة الشمس العاقلة ، وهو الذى سيشرق على « العقل » أى على المعلول الأول وبواسطته سيفيض العلم فى الموجودات التى سيشرق عليها هذا العقل بدوره . ولكن كيف يحدث هذا الإشراق ؟ إن الله يمنح كل الأشياء الوجود والحياة ولكنه لايفعل ذلك بنفس النمط . إن الله يمنح الوجود للموجودات لتعرفه ليكشف لها عن نفسه ، وهو يمنحها المعرفة عن طريق الإشراق (٢) .

ومما جاء فى العلل اللاتينى وينسب « للفيلسوف » أى لأرسطو وهو

---

(١) Opcit p. 938 98

(٢) Ibid p.98-99

في حقيقة الأمر فكرة سيناوية : «Prima igitur creaturarum est intellectualis, et est intelligentia de qua est sermo apud philosophum in libro de metaphysica »[١] وترجمته أن : « أول المخلوقات هو العقل وتعقله هو ماتناوله الفيلسوف فى كتاب الميتافيزيقا » . وما أقرب هذه الفكرة لما جاء عند ابن سينا فى المقالة التاسعة فى الفصل الرابع من إلهيات الشفاء (ولنلاحظ أن النص اللاتينى يشير أيضا إلى كتاب « الميتافيزيقا » إذ يقول : « فبين أنه لايجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية أصلا ، ولا أن يكون مادة أظهر ، فوجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا بل عقلا » [٢] .

ألا يؤكد هذا أن « العلل » يحوى الكثير من الأفكار السينوية وإن نسبت لغير صاحبها . وفى هذا النص تنسب الفكرة « للفيلسوف » . ومن المعروف أن « الفيلسوف » على الإطلاق فى العصور الوسطى كان أرسطو ، ولكن تأكيد النص على أن أول ماخلق كان العقل يسمح لنا بأن نؤكد أن أرسطو ليس صاحب هذا النص لأن العقل عند المعلم الأول لم يكن مخلوقا ، إنما هو كان كذلك عند ابن سينا .

ومما جاء فى « العلل » أيضا متفقا مع ابن سينا تصوير ميكانيزم الإدراك . فعند ابن سينا كما سنرى عند حديثنا عن النفس عنده عملية

---

(١) De Vaux : Opcit p. 98

(٢) الشفاء : الإلهيات ، الجزء الثانى ، تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد ، الهيئة العامة للمطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٤٠٥ .

المعرفة يجب أن يتوفر لها شروط ثلاثة : العقل والمعقول والنور العاقل فضلا عن ضرورة وجود جوهر مفارق (هو العقل والفعال) يشرق على النفس فتتفاعل هذه الشروط الثلاثة ويتم الإدراك . و « العلل » يحاول جاهدا أن يوفق بين ابن سينا فى هذا الموضع وبين أوغسطين ، وهو توفيق ممكن كما هو معروف لانتماء الفيلسوفين إلى تيار الأفلاطونية المحدثة . ومحاولة التوفيق هذه واضحة تماما فالرسالة تذكر فقرات بأكملها من Soliloq I, لأوغسطين للتوفيق بينه وبين ابن سينا . وبناء على هذا يرى البعض أن العلل هو توفيق بين الأفلاطونية المحدثة العربية وبين الأفلاطونية المحدثة المسيحية [١] .

ألا يمكننا القول – بعد هذا العرض – أن كتاب « العلل » اللاتينى استوحى أساسا ابن سينا خاصة أنه كثير الاعتماد على إلهياته وكتابه فى النفس وكثير النقل الحرفى لأجزاء طويلة منهما ؟! واعتقد أن حسم هذه القضية سيتحقق لو قورن العلل العربى بالعلل اللاتينى . وإلى أن يتحقق هذا يمكنا القول أن العلل هو خير دليل على اتساع رقعة تأثير القضايا السينوية على اللاتين فى ذلك الحين .

وفى ختام حديثى عن كتاب العلل أقول أن بواسطته تم التوفيق بين السينوية والأوغسطينية وقد أسفر هذا التوفيق سواء أكان موفقا أم لا عن ظهور تيار فكرى جديد فى القرن الثالث عشر يختلف الباحثون حتى الآن فى تسميته نظرا لاختلافهم فى تحديد هويته ؛ فالبعض يرجح الجانب الأوغسطينى فيه فيسميه الأوغسطينية السيناوية والبعض الآخر يرجح الجانب السيناوى فيسميه السيناوية اللاتينية .

---

(١) Gilson : Les Sources gréco-arabes de L'augustinisme avicennisant, p. 99-100

٤ — أوغسطينية سيناوية أم سيناوية لاتينية :

لم يدرس أثر ابن سينا فى الفلسفات اللاحقة عليه سواء أكانت مسيحية أم يهودية إلا فى قرننا هذا (كما بقى أثر ابن سينا فى الفلاسفة المسلمين اللاحقين عليه يحتاج لدراسة متأنية مستفيضة ، فابن سينا كان إماما لمدرسة امتدت حتى الشيخ محمد عبده فى القرن التاسع عشر) [١] . وما أن انتبه الباحثون لهذا الأثر حتى بذلوا الجهود الصادقة للوقوف عليه ، خاصة التوماويون منهم نظرا لأهمية تأثير ابن سينا على مذهب إمامهم القدس تومايس الأكوينى . وليس أدل على ذلك من اعتراف جيلسون فى بحثه عن المصادر اليونانية والعربية للأوغسطينية السيناوية بأن مايثبته كان مجرد فروض طرحها فى بحث سابق ، مجرد فروض بدون أى دليل [٢] ! وقبل أن نعرض لهذا الأثر ينبغى أن نعرض للمناخ العام الذى أحاط بدخول ابن سينا لأوروبا .

كانت أعمال ابن سينا من أوائل الأعمال العربية التى ترجمت إلى اللغة اللاتينية . ولعله يكون قد اتضح من عرضى السابق أنه فى مطلع القرن الثالث عشر كان بين أيدى اللاتين جزء هام من هذه الأعمال بمعنى أنه يتضمن أهم مافى فلسفة الشيخ الرئيس . ولأن أعماله عرفت طريقها إلى اللاتين قبل أعمال ابن رشد التى تأخرت ترجمتها قليلا فقد

---

(١) كان لأستاذى الجليل المرحوم الخضيرى عناية كبيرة بهذه المسألة ومما نشر له « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام » ضمن الكتاب الذهبى لمهرجان ابن سينا ببغداد ؛ و« من أنصار الرئيس » فى الثقافة — العدد ٦٩١ ، مارس ١٩٥٢ ؛ و « تلاميذ الرئيس » فى الكتاب أبريل ١٩٥٢ .

(٢) Gilson : Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, pp. 102 - 103

ظل ابن سينا الشارح الوحيد فى نظرهم لأرسطو . ولقد شهدت نهاية القرن الثانى عشر صراعا حقيقيا بين عدة تيارات فكرية وازداد هذا الصراع حدة فى مطلع القرن الثالث عشر مع دخول ابن سينا بكل ثقله فى الحلبة . أما هذه التيارات فيمكن حصرها فى ثلاثة أولها التيار الأوغسطينى وكان مسيطرا على المدارس اللاهوتية وهو ذلك الاتجاه الذى تميز بالجانب اللاهوتى وبنزعة أفلاطونية ويميل إلى الالتزام بالنص وهو ذلك الميل الذى جعله يتسم بصفة أخرى هى روح المحافظة والخوف من كل تجديد . وثانيها اتجاه أفلاطونى النزعة أيضا علاوة على استلهامه فلسفة الاسكندرية والشرق وتأثره بدنيس المجهول وبيوحنا سكوت إيريجين . أما ثالث هذه الاتجاهات فهو الاتجاه الأرسطى الذى برز على أثر ترجمة أعمال أرسطو عن العربية ثم عن اليونانية . وبالطبع كان هذا الاتجاه هو أخطر الاتجاهات الثلاثة على المسيحية . وعندما تبينت المؤسسات المسيحية المختلفة الخطر الذى يحيق بها وعندما حاولت مقاومته بالتحريمات المتتالية وبالتنكيل كان قد استفحل وتسلل حتى إلى هذه المؤسسات ذاتها . ولقد نشأ الصراع بين الاتجاهات الثلاثة لاختلاف رؤيتها للأمور . فالتيار الأوغسطينى ماكان يعنيه إلا خلاص الإنسان ، والتيار الثانى الذى يمكن تسميته بتيار دينس المجهول كان ينظر للعالم كله نظرة دينية ، فكل مافى الوجود تجلى لله ، وكل شيء مصيره لله . ومن الجلى أنه لم يكن ثمة مكان لا للعلم الطبيعى ولا للفلسفة العقلانية فى هذين الاتجاهين . أما الاتجاه الأرسطى فكان اتجاها طبيعيا وتجريبيا ومتمسكا بحتمية صارمة تتحكم فى العالم مما لايسمح بأى تدخل إلهى ، كما كان لا يحفل بالإنسان ولا بمصيره . لم يكن فى استطاعة هذه الاتجاهات وهى بهذا الشكل أن تتقابل . وفى خضم هذا الصراع الذى لا مخرج منه جاء مذهب ابن سينا عارضا حلا معقولا لكل أوجه النقص الموجودة

فى الاتجاهات الثلاثة السالفة الذكر . فهو يهتم بالإنسان مثل الاتجاهين الأولين ولكنه أيضا يهتم بالعلم الطبيعى وبالفلسفة العقلانية مثل الاتجاه الثالث . إهتم بالعالم المادى مثل الاتجاه الثالث ولكنه عنى عناية بالغة بأصله وبيبان كيف فاض عن علة أولى هى الله الخالق [١] . والسؤال الذى يطرح نفسه علينا الآن : هل أقبل عدد من المفكرين على السيناوية وتأثروا بها واستطاعوا أن يفرضوها على الحياة الفكرية وأن يجعلوا منها تيارا قائما بذاته ؟ هل وجد تيار فلسفى يمكننا تسميته بالسيناوية اللاتينية أسوة بالرشدية اللاتينية ؟ أم هل تسلل ابن سينا للفكر المسيحى من خلال مذهب آخر سائد بالفعل من قبل ؟ وفى الإجابة عن هذا السؤال اختلف الباحثون فمنهم من ذهب إلى أن ابن سينا أثر فى بعض الأوغسطينيين ابتداءً من نهاية القرن الثانى عشر إلا أن هذا التأثير لم يخرج طوال ذلك القرن والقرن التالى عن الإطار العام للأوغسطينية بحيث بدا وكأنه تطور طرأ على الأوغسطينية . ولقد تأثر هؤلاء الأوغسطينيون السيناويون اللاتين فى الثلث الأخير من القرن الثانى عشر فضلا عن تأثرهم بابن سينا بمؤلفات جانديسالفى وعلى رأسها كتابه فى النفس ، وجانديسالفى هذا من أوائل الذين وقفوا على الثقافة العربية ودرسوها . وفى القرن الثالث عشر غلب تأثير ابن سينا على أصحاب هذا المنحى كما يتضح عند أبرز علمية جيّوم دوفرنى Guillaume d'Auvergne وروجر بيكون بحيث يمكنا القول بأن هذا المنحى أصبح اتجاها فلسفيا مستقلا ومتميزا نشأ فى البداية فى حضن الأوغسطينية ثم استقل عنها واستحق اسم « الأوغسطينية السيناوية » وهى تلك التسمية المبتكرة التى أطلقها عليه جيلسون . وفى القرن الرابع عشر ازداد تأثير ابن سينا قوة ووضوحا وتميزا إذ وجد فلاسفة سيناويون خلص مثل دنس سكوت Duns Scot

---

(١) De Vaux (R) O.P. : Notes et textes sur l'avicennisme latin, p 9à11

لاينتمون للأوغسطينية (١) . ويحاول جيلسون أن يستقرىء التاريخ وأن يفسر أحداثه بحثا عن أدلة على وجود هذا التيار المتأثر بالشيخ الرئيس ، وأول أدلته وأقواها أن توماس الأكوينى انتقد أصحاب هذا التيار بشدة وأولاهم عناية فائقة ولولا إنهم كانوا يمثلون تياراً قائما بالفعل لما انتقدهم . وثانى هذه الأدلة هو أن البابا يوحنا الحادى والعشرين كان له دور كبير فى إصدار قرار تحريم عام ١٢٧٧ الشهير ، ومعروف أن الهدف من هذا التحريم كان حماية الأوغسطينية من الأرسطية الهرطقية والرشدية . وما البابا يوحنا الحادى والعشرين هذا إلا بطرس الأسبانى Petrus Hispanus سابقا صاحب شرحى كتابى الحيوان والنفس الأرسطيين اللذين يتضح فيهما التأثر بالجانب الصوفى السينوى الذى يفتقر إليه أرسطو . وبالطبع لولا اكتشاف العالم الراهب الألمانى Grabmann لهذين النصين ولولا تحقيقه لهما لما عرفنا الاتجاه الأوغسطينى السيناوى لفكر هذا البابا الذى سعى لإصدار هذا التحريم الشهير (٢) . وأنتهز هذه الفرصة لأوكد مرة أخرى على أهمية عملية نشر نصوص فلسفة العصور الوسطى ، فذلك يمثل خطوة ضرورية لاغنى عنها لفهم فلسفات هذه الحقبة الهامة ، فما زال تاريخ فكر العصور الوسطى ملىء بالثغرات التى تحول دون الإلمام به إلماما وافيا ؛ وهى ثغرات مازلنا نحاول ملأها « بفروض » ومايزال تحريم ١٢٧٧ يحمل فى طياته تفسيراً لكثير من المسائل المعلقة . فلقد اتضح للتو أن البابا يوحنا الحادى والعشرين ماسعى إليه إلا لمساندة تيار يدين للشيخ الرئيس بالكثير ويلتف بعباءة الأوغسطينية ويؤيده هو .

---

(١) Gilson : Opcit p. 102 à 105

(٢) Ibid p. 105 à 107

وماسعى إليه إلا لضرب التوماوية المتعارضة مع هذا التيار . ولقد اجتهد جيلسون فى بحثه عن الأصول اليونانية والعربية للأوغسطينية السينوية أن يثبت أن هذا التيار استوعب كثيرا من العناصر السيناوية إما بتجريدها من مسحتها الذاتية كما فعل مع مفهوم الحواس الباطنية السيناوى وإما بتأويلها تأويلا أوغسطينيا مثلما فعل مع مفهوم العقل الفعال السيناوى الشهير عندما وحد بينه وبين الله . أما تلك النظريات السيناوية التى لاتخضع للتهذيب ولا للتأويل والتى تتعارض مع العقيدة مثل تصور الكون فقد رفضها هذا التيار تماما (١) . واضح إذن أن ابن سينا خضع لعملية قراءة جديدة تماما ، قراءة مهمومة بمتطلبات العقيدة ومهمومة فى ذات الوقت بالبحث عن حلول للعديد من المشاكل الفكرية التى أصبحت تطرح بشكل جديد والتى لم يعد الفكر الأوغسطينى التقليدى قادرا على الاستجابة إليها بمفرده والتى كان ابن سينا خير من يستطيع العقل الغربى المسيحى فى ذلك الحين الاستعانة به لحلها . كان ابن سينا قد نجح فى وضع نسق فلسفى جديد تتناغم فيه الأرسطية و الأفلاطونية مما يجعل هذا النسق يتفق والعقيدة ؛ ولذا يمكننا القول أن العقل المسيحى الغربى فى ذلك الحين وجد عند ابن سينا ضالته . ولايعنى هذا أنه نقل ابن سينا نقلا حرفيا إنما يعنى أنه استلهم ابن سينا فى صياغة إشكاليته الفكرية الجديدة التى كان يتحسس الطريق إليها فى ذلك الحين ، تلك الإشكالية التى سبقهم ابن سينا إلى بلورتها ، كما يعنى أن العقل الغربى وجد عند الشيخ الرئيس كثيرا من الحلول لكثير من المشاكل الجزئية . كان ابن سينا يقدم مشروعا فلسفيا رائدا بالنسبة إليهم هذا حقيقى ، ولكن الذى لايمكن إنكاره كذلك أن هؤلاء اللاتين احتفظوا بهويتهم فلم يكونوا مجرد نقلة ومقلدين إنما كانوا مفكرين ثائرين يبحثون عن صياغة جديدة لفكرهم فوجدوا بعض عناصر هذه الصياغة عند ابن سينا .

---

(١) Ibid p. 92 à 107

أما الأب دى فو فيؤكد أن ثمة تيارين فلسفيين ينتميان لابن سينا وجدا فى القرن الثالث عشر أولهما هو الأوغسطينية السيناوية وثانيهما وهو معاصر للأول كان سيناويا خالصا . ولقد كان هذا التيار السيناوى خجولا يخشى الإعلان عن نفسه بجرأة على عكس التيار الذى التف بعباءة الأوغسطينية (١) . وبالطبع هذا الخجل سببه واضح وهو أنه كان جديدا تماما ولا يستند لأى سلطة فكرية تراثية من قبيل الأوغسطينية . ويجب الا يغيب عنا أن الأب دى فو الذى درس طويلا هذا الاتجاه السيناوى يزعم أن التيارين وجدا متزامنين فى القرن الثالث عشر وهو مايخالف رأى جيلسون الذى سبق لنا عرضه ، والذى يؤكد فيه أن السيناوية الخالصة كانت تطويرا للأوغسطينية السينوية وأن هذا التطوير حدث فى القرن الرابع عشر وليس قبل ذلك . ويذهب دى فو (٢) إلى أن فلاسفة هذا التيار إتخذوا من ابن سينا إماما فأخذوا بكل نظرياته حتى تلك التى تتعارض مع العقيدة المسيحية . وقد يبدو الأمر لأول وهلة مستحيلا فكيف يجرؤ عالم لاهوت فى القرن الثالث عشر على ذلك ؟ ولكن لدى فو عدة أدلة على صحة رأيه أولها هجوم جيّوم دوفرنى الشديد والواضح على ابن سينا ، ذلك الهجوم الذى لايفسره إلا وجود تلاميذ مخلصين للشيخ الرئيس بين علماء اللاهوت يهددون أمن وسلامة العقيدة . ولابد أن دوفرنى لم يكن الوحيد الذى هاجم ابن سينا بل لابد وأن عدداً من المفكرين شاركوه هذا الهجوم . وإذا كانت كتابات هؤلاء مازالت مجهولة لدينا فإن ذلك مما يؤكد رأينا ألا وهو أن التقييم السليم

---

(١) De Vaux : Opcit p.5

(٢) Ibid p.5-6

لفكر العصور الوسطى المسيحية (والإسلامية بالطبع) ، ومنه تيار السينوية اللاتينية ، لن يتحقق إلا بإتمام عملية نشر المخطوطات التى تملأ خزائن مكتبات أوروبا وإلا بعد دراستها . أما ثانى أدلة دى فو فهو ذلك الكتاب المنحول لابن سينا والذى يسميه هو « De Causis primis et secondis » أى « كتاب العلل الأولى والثوانى » — إذ مازال الباحثون يختلفون بصدد أسمه — والذى يحتوى على نظريات ابن سينا المخالفة للعقيدة المسيحية .

ويعلل دى فو تأثير ابن سينا على اللاتين المسيحيين ووجود مايمكن تسميته بالسيناوية اللاتينية بأن ابن سينا كان فيلسوفا حقيقيا متميزا وطريفا وليس مجرد شارح ملتزماً بحرفية الأرسطية مثل ابن رشد . وقد يبدو ذلك غريبا ولكن أما كان العيب الذى أخذه ابن رشد على ابن سينا والذى من أجله شن عليه هجوما عنيفا هو فى ذات الوقت ميزته التى جعلت له مذاقا فريدا لدى اللاتين ؟ أليس إبتعاد ابن سينا عن الأرسطية الجذرية وخروجه عليها هو علة تميزه ؟ ولتفسير ذلك نقول إن مذهب أرسطو مما لايمكن لأى مسيحى قبوله على إطلاقه لسببين جوهريين أولهما إغفاله لمشكلة أصل الوجود بقوله إن المادة قديمة وإن الله ماهو إلا محرك أول لايتحرك ، وثانيهما اختلاف مفهومه للألوهية عن المفهوم المسيحى لإله خالق وفق إرادة حرة ومعنّى بخليقته . أما ابن سينا فقد عنى بهاتين المشكلتين عناية فائقة وله نظرية فى أصل الكون وأخرى فى الألوهية إستوحاهما من الأفلاطونية . وكان طبيعيا ألا يقف ابن سينا عند هذا وأن يحاول التوفيق بين العقل والعقيدة . وكان التوفيق هو شغل المدرسيين اللاتين الشاغل ولذا أقبلوا على ابن سينا يتدارسون محاولته [١] .

---

(١) Ibid p. 9-12

وصحيح أن ابن سينا كان مسلما بينما كان اللاتين مسيحيين بالطبع إلا أن اتفاق الأديان المنزلة الثلاثة فى الحقائق والمفاهيم الجوهرية يجعل أدوات التوفيق ووسائله و « ألاعيبه » واحدة فى أغلب الأمر بالنسبة لأصحاب هذه الأديان . ومعنى هذا أن محاولة ابن سينا كان يمكن اعتبارها مثالا يحتذى من قبل اللاتين .

ولقد استطاع اللاتين الذين اتخذوا من ابن سينا إماما أن يهذبوه بحيث لايصطدم صراحة مع العقيدة وجاء هذا التهذيب فى شكل تحوير لمصطلحاته وفى شكل تأويل لمذهبه . فالعقول العشرة التى يتحدث عنها ابن سينا فى كتابى النفسى والألهيات ترجموها بالملائكة ! وتأولوا مذهبه فجعلوا نظريته فى الفيض أقل إصطداما بالعقيدة المسيحية كما صبغوا مفهومه عن العقل الفعال بصبغة مسيحية عندما وحدوا بينه وبين الله . واللاهوتيون المتفلسفون الذين يغلب على فكرهم الطابع الأوغسطينى وإن أخذوا عن السيناوية استحقوا فى رأى البعض أن يسموا بالأوغسطينيين السيناويين ، أما أولئك الذين تغلب عليهم السيناوية وإن احتفظوا ببعض اتجاهات الأوغسطينية فقد أستحقوا لقب السيناويين الأوغسطينيين [١] . واضح اذن أن السيناوية وجدت طريقها اساسا بين الأوغسطينيين وإن أخذ بكثير من قضاياها بعض من غير هؤلاء أمثال القديس توماس الأكوينى كما سنرى .

والصفة الغالبة على السيناوية اللاتينيه محاولتها التوفيق بين ابن سينا وبين العقيدة المسيحية لصالح الأول . وخير دليل على ذلك كتاب

---

(١) Ibid pp. 2,10 à 13

العلل ، فقد استطاع كما سبق أن بينت أن يستبعد كل مايمكن أن يذكرنا بالعقيدة كما استطاع أن يتمثل كل مذهب الفيض السيناوى من خلال سلطةِ دنيس المجهول . وفى الكتاب توفيق غريب بين أوغسطين وبين نظرية العقل الفعال المفارق . ومثل هذا التوفيق نلمحه عند معظم السيناويين اللاتين الذين اجتهدوا فى وضع المذهب السيناوى فى إطار أوغسطينى ولكنهم حققوا فى محاولتهم هذه نجاحا محدودا حتى جاء توماس ألاكوينى ونجح فى صياغة نسق جديد متناغم العناصر ويضم بين جنباته قضايا أوغسطينية وأخرى سيناوية وثالثة أرسطية ورابعة ترجع لدنيس المجهول . وكانت محاولته هذه بارعة ومتقنه فكتب لها البقاء (١) .

ولقد استمر التيار الأوغسطينى السيناوى مدة طويلة ومن أعلامه دنس سكوت فى بداية القرن الرابع عشر ، أما التيار الثانى وهو السيناوية فقد أختفى سريعا بأن ذاب فى تيار آخر منذ منتصف القرن الثالث عشر تيار ينسب لفيلسوف مسلم عربى آخر لايقل شأنا عن ابن سينا وإن اختلفت مشارب الاثنين ونعنى به التيار الرشدى (٢) .

ولأن مايعنينى فى المقام الأول هو كيفية إستيعاب العقل الغربى المسيحى لابن سينا وليس التأريخ لكل السيناوية اللاتينية فأننى لاأرى داعياً لتتبع أعلام هذا التيار إنما أرى أنه من الأوفق والأجدى التركيز على موقف أول من أقبل على دراسة ابن سينا محاولة تقييمه ، وأعنى به جيّوم دوفرنى ؛ وعلى موقف خير من استوعب كثيرا من القضايا السيناوية فى

---

(١) Ibid p. 13-14

(٢) Ibid p. 15

مذهبه وأقصد به القديس توماس الأكوينى ، وعلى موقف فيلسوف فريد لم يلق حتى الآن مايستحقه من التقدير والإهتمام وأعنى به روجر بيكون لأنه فيما أرى أخذ عن ابن سينا المنهج والإتجاه أكثر مما أخذ عنه القضايا أو النظريات . ولقد أغرانى فى بداية بحثى التشابه بين بعض قضايا ابن سينا وقضايا ديكارت لأن أتناول ذلك خاصة أن أستاذى المرحوم الخضيرى مهد لى الطريق عندما عرض لهذا بدقة شديدة تدل على معرفة عميقه ومتأنية لكلى الفيلسوفين فى تعليقاته الوفيرة على المقال عن المنهج فى ترجمته العربية . وكان مما يشجعنى على المضى فى طريقى أن بحثى قادنى إلى استنتاج أن ثمة احتمالا كبيرا أن يكون أبو الفلسفة الحديثة قد إطلع على ترجمات أعمال ابن سينا اللاتينية خاصة تلك التى قام بها الباجو وإن لم يذكر الرجل ذلك كعادته فى إغفال مصادره . ولكننى تراجعت عن ذلك لتقديرى أن ابن سينا لم يمثل لديكارت صدمة فكرية جعلته يقبل عليه محاولا تقييمه كما هو الحال مع جيوم دوفرنى ، كما أنه لم يشكل عند الفيلسوف الفرنسى محورا كما هو الحال مع القديس الأكوينى . وصحيح أن الإثنين ثارا على أرسطو ، وأن بعض الأبحاث تثبت تأثر ديكارت فى ثورته بروجر بيكون (١) ، وبما أننى أثبت فى دراستى هذه كما سيتبين فيما بعد أن بيكون كان قد تأثر بابن سينا من حيث ثورته على أرسطو فكان فى الإمكان إثبات تأثر ديكارت بطريق غير مباشر بابن سينا . إلا أننى تبينت بعد أن قطعت شوطا فى هذا المقام أن موقف كل منهما كان مختلفا عن الآخر . فابن سينا ثار على التراث المشائى إلا أنه لم يثر على كل أنواع التراث كافة إذ استبدل التراث الفارسى بالتراث المشائى ، أما

---

(١) Saisset : (Emile): Précurseurs et disciples de Descartes, 2 ème édition, Paris 1862

ديكارت فقد لفظ التراث الأرسطى وقاطع كل تراث فلسفى سابق أى كانت ثورته شاملة وجذرية تماما . من أجل هذا عدلت عن القيام بهذه المقارنة المغرية للغاية بين موقف الشيخ الرئيس وموقف أبى الفلسفة الحديثة من التراث .

* * *

الفصل الثانى

ابن سينا وأرسطو

مازالت الأوساط الفلسفية فى مصر تهتم بأرسطو اهتماما بالغا الأمر الذى يثير دهشة زملائنا فى كثير من أنحاء عالمنا العربى ، فنحن نفرد لأرسطو مجالا واسعا فى دراستنا لكل من الفلسفة اليونانية ، والفلسفة الإسلامية ، وفلسفة العصور الوسطى المسيحية واليهودية . وربما يكون مرجع هذا أننا مازلنا نهتم فى دراستنا بالناحية التاريخية بمعنى إننا نعنى بدراسة مصادر المذاهب كما نعنى بدراسة آثارها فى اللاحق لها مؤمنين بأن إبراز التأثير والتأثر من شأنه إثبات صحة تلك القضية الهامة التى تمثل حجر الزاوية فى ثقافتنا المصرية وهى أن الحضارات المختلفة لاتعيش فى معزل بعضها عن البعض الآخر بل ثمة تأثير متبادل بينها . وفيما يتعلق بموضوعنا أهتم الباحثون على إختلاف جنسياتهم بمصادر الفلسفة السينوية وفى مقدمتها الفلسفة الأرسطية وقد إنشغل أولئك المهتمون بالفلسفة المسيحية خاصة بتلك المسألة . وقد يبدو هذا القول غريبا لأول وهلة ولكن تفسيره فى حقيقة الأمر بسيط للغاية . لقد أثر ابن سينا كثيرا فى المذاهب المسيحية المختلفة بدءًا من القرن الثالث عشر وخاصة فى الفلسفة التوماوية ، ولذا فالبحث عن مصادر الفلسفة السينوية هو عين البحث عن مصادر الفلسفة المسيحية ولعل عدد الأبحاث التى تناولت مسألة « الفلسفة المشرقية » والإهتمام البالغ بهذه المشكلة خير دليل على الأهمية الحيوية لهذه المسألة . إن فلسفة مثل التوماوية مازالت فلسفة

« تؤمن » بها طائفة بأسرها فإذا عرفنا أن السينوية قد شكلت هذه الفلسفة إلى حد كبير أدركنا أهمية مصادر هذه الفلسفة العربية الإسلامية .

علينا أن نقف على موقف ابن سينا من أرسطو خاصة وأن ابن سينا كان أول من شرح من الفلاسفة العرب المسلمين جل أرسطو إن لم يكن كله فى موسوعته الشهيرة الشفاء حتى يتسنى لنا الوقوف بعد ذلك على موقف « الفلاسفة » المسيحيين المشائين من ابن سينا .

يقول ابن سينا فى « منطق المشرقيين » محددا موقفه من أرسطو ومن الأرسطيين العرب « وبعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه لانلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولانبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائية الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ... مع إعتراف منا بفضل سلفهم (يقصد أرسطو) هى تنبه لما نام عنه ذووه ... وذلك أقصى مايقدر عليه إنسان ... فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهدة ماورثه منه ، وذهب عمره فى تفهم ماأحسبهم فيه ... فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله .. وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما إشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذى يسميه اليونانيون المنطق – ولايبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره – حرفا حرفا ... ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الإعتزاء إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فإنحزنا إليهم ... وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ... فإن جاهرنا بمخالفتهم ففى الشيء الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل ، فمن جملة ذلك ماكرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ماهو

عندهم من الشهرة بحيث لايشكون فيه ويشكون فى النهار الواضح . وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين فى العصر ، ... أحببنا أن نجمع كتابا يحتوى على أمهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثيرا وفكر مليا ولم يكن من جودة الحدس بعيدا ... وماجمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا – أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا – وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى كتاب الشفاء ماهو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعطيهم فى اللواحق مايصلح لهم زيادة على ماأخذوه » [١] . هذا النص الخطير للغاية يلخص كل موقف ابن سينا الفلسفى وكل منهجه . فهو فيلسوف وليس مجرد « متعلم لكتب اليونانيين » يردد ماجاء فى هذه الكتب ، أى أنه احتفظ بعقليته النقدية تجاه كل أعمال السابقين عليه وعلى رأسهم أرسطو . درس ابن سينا أرسطو دراسة وافية متعمقة وشرحه شرحا تفصيليا خاصة فى الشفاء بل وأكمله فيما لم يعرض له مثل الرياضيات والموسيقى . فعل ذلك لسببين ، أولا : لإيمانه بأنه خير سلف ، وثانيا : لأن جمهرة الفلاسفة المسلمين « يؤمنون » به إيمانا عميقا لايتزحزح . ولكن هذا لم يحل – وهو صاحب العقل الذى لايهدأ والذى لايكف عن التقليب فى الأمور دوما – دون تبنيه لأوجه القصور فى أرسطو ، كما لم يحل دون اجتهاده لتجاوز أرسطو طمعا فى وضع فلسفة جديدة . وهذه الفلسفة الجديدة لم يتوصل إليها إلا بعد تفكير ملى ومراجعات لذاته عديدة ومتصلة . وقد ذكرتنى عبارات ابن سينا وهو يصف منهجه للوصول إلى الحقيقة الفلسفية بعبارات ديكارت وهو يتحدث عن منهجه فى مقاله . ولكن

---

(١) ابن سينا منطق المشرقيين ، المكتبة السلفية ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ٢ إلى ٤ .

جرأة ابن سينا الفكرية كانت تحدها الرهبة من الإعلان عن ذاتها لجمهرة المشائيين التقليديين الرافضين لكل تجديد ولذا لم يكشف ابن سينا عما عنده – عملا بمبدأ التقية الشيعى فيما أعتقد – إلا للصفوة من تلاميذه المقربين إليه .

ويقول ابن سينا فى مدخل منطق الشفاء : « ولى كتاب غير هذين الكتابين (هما الشفاء واللواحق) أوردت فيه الفلسفة على ماهى فى الطبع ، وعلى مايوجبه الرأى الصريح الذى لايراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولايتقى فيه من شق عصاهم ماتبقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية » . وأما هذا الكتاب فأكثر بسطا ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة . ومن أراد الحق الذى لامجمجة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب » (١) . واضح أن ابن سينا هنا يكرر نفس الحديث عن ذات الموقف من المعلم الأول . وأود أن أشير هنا إلى أن ابن سينا طالما هو يشير فى مدخل منطق الشفاء إلى الفلسفة المشرقية فلابد أن العملين متزامنين ، أو أن الفلسفة المشرقية أسبق . ومعنى هذا أن ابن سينا لم يتطور من مشائية ملتزمة إلى فلسفة مشرقية انفرد بها إنما الشيخ الرئيس ظل طوال الوقت يشرح أرسطو ويوضح قضاياه فى محاولة لمسايرة المناخ الفكرى فى عصره ، ولأن عصره كان يعتقد أن « الحقيقة » و « العلم » هما ماجاء بهما أرسطو ، وفى ذات الوقت ظل يبتدع فلسفة جديدة مختلفة عن الأرسطية ولكنه لم يكشف عنها إلا للخاصة . كان أرسطو يمثل الفكر الرسمى الذى لايصح الخروج عليه ولذا إحتاط ابن سينا فى ثورته عليه وجعلها مستترة « باطنية » ولم يطلع عليها إلا الخاصة .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – المنطق – المدخل – تحقيق محمود الخضيرى والأب قنواتى وفؤاد الأهوانى – الادارة العامة للثقافة – وزارة المعارف العمومية ١٩٥٢ ص ١٠ .

وبالرغم من وضوح موقف ابن سينا فى هذين النصين فإن من الباحثين من يتمسك باعتبار ابن سينا مشائيا مخلصا . ومن أبرز ممثلى هذا الفريق جواشون وجورج فاجدا . ولم يعدم الرأى المضاد أنصارا ممن أكدوا أنه كانت لابن سينا فلسفة خاصة اختلف فيها مع كثير من القضايا الأرسطية . ومن أبرز ممثلى هذا الفريق الباحث اليهودى الشهير بينس Pines .

ماهى هذه الفلسفة الخاصة ؟ هذه الفلسفة الخاصة سنجدها فى كل مؤلفات ابن سينا التى لم يلتزم فيها بشرح أرسطو وعلى رأسها بالطبع عمله الشهير « الفلسفة المشرقية » . و « الفلسفة المشرقية » هذا يمثل بدوره مشكلة لابد من التعرض لها عند دراسة السينوية .

١ — مشكلة « الفلسفة المشرقية » .

ولنا أن نتساءل إذا أردنا التوصل لحقيقة هذه الفلسفة — خاصة أن العمل الذى يحمل هذا الاسم لم يتبق منه إلا جزؤه المنطقى أو بعبارة أخرى لم ينشر منه إلا هذا الجزء الذى اشتهر بـ « منطق المشرقيين » أما طبيعياته وميتافيزيقاه فما زالا قابعين فى مكتبات اسطنبول كما ذكر لنا الأب قنواتى [١] وينتظران من يعنى بهما ويدرسهما وينشرهما — لنا أن

---

(١) يؤكد الأب قنواتى بعد أن فحص أحد هذين المخطوطين وهو الموجود فى مكتبة يا صوفيا تحت رقم ٢٤٠٣ أنه لا يختلف كثيرا فى موضوعاته عن الشفاء مثلا . وليتنا ندرس هذا العمل عن قرب لنرى إن كانت نزعاته لاموضوعاته تختلف ، كما زعم ابن سينا نفسه ، عن نزعات مؤلفاته التعليمية من قبيل الشفاء والنجاة وبعض رسائله انظر :

Anawati: Un manuscrit la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina, dans Mélange Institut Dominicain des Etudes Orientales du Caire, 2ème édition, Beyrout 1975, pp. 164 et 165

نتساءل هل هي فلسفة « المشرق » أي الشرق وفي هذه الحالة تكون بفتح الميم أم هي فلسفة « الإشراق » وفي هذه الحالة تكون بضم الميم . وإذا كانت هي فلسفة الشرق فما المقصود بهذا التعبير ؟ هل هو الشرق بالنسبة للغرب اليوناني أم هو الشرق بالنسبة لبغداد كما ذهب البعض ؟ وما علاقة فلسفة الشرق هذه بالفلسفة اليونانية ؟ كل تلك أسئلة اختلفت إجابات الباحثين عنها اختلافا بينا ومازال الخلاف قائما حتى اليوم .

ذهبت الآنسة جواشون التي تخصصت في الفلسفة السينوية فترجمت كتاب الإشارات والتنبيهات إلى الفرنسية ووضعت عن فلسفة ابن سينا كتابا قيما ، وأصدرت سفرا ضخما يحوى المصطلحات الفلسفية السينوية أو هو معجم لهذه المصطلحات ، انطلاقا من قناعتها بأن ابن سينا كان أول من اكتملت على يديه اللغة الفلسفية العربية ، فضلا عن العديد من البحوث الدقيقة التي شاركت بها في المؤتمرات أو في الدوريات المتخصصة ، ذهبت إلى أن ابن سينا فيلسوف مشائي تماما ، لم يتغير فكره في جوهره في كافة مراحله الفكرية . فما نجده في الشفاء ، أي ذلك الفكر المتأثر بالأرسطية إلى حد كبير لم يطرأ عليه تغيير جذري في الأعمال الأخرى . ولايعني كون ابن سينا في الشفاء أرسطي إلى حد كبير أنه كان صورة طبق الأصل من أرسطو . بل يمكننا القول أن ابن سينا اضاف الكثير للأرسطية في هذا العمل الذي هو شرح للموسوعة الأرسطية في المقام الأول . احتفظ ابن سينا بحرية الرأي تجاه الأرسطية فكان يقبل منها مايتفق ورأيه ويرفض منها ما لا يتفق معه . ولقد تبين فلاسفة المسيحية الأرسطيون ذلك ، أي تبينوا خروجه على أرسطو في كثير من القضايا ولذا عارضوه . ولم يختلف موقف ابن سينا من أرسطو في الأعمال التي وضعها بعد الشفاء وإن تغيرت وتطورت كثير من أفكاره . وتعتقد الآنسة جواشون أن هذا التغيير هو تطور

طبيعي التزم بنفس الاتجاه العام الواضح فى الشفاء ولم يخرج عليه . حتى « منطق المشرقيين » وقد سبق أن بينت أن موقف ابن سينا فيه كان هو موقف الثائر على أرسطو والأرسطيين ، تؤكد الآنسة جواشون أنه لايختلف عن الاتجاه الفكرى الأساسى للشفاء . وكان طبيعيا ، وهذا موقفها أن تعارض موقف مثل موقف Pines الذى عنى بإبراز الازدواجية الفكرية عند ابن سينا . ففى رأى بينس أن ابن سينا كان لديه على الدوام فكر باطنى وفكر معلن عنه ، ويمكننا استخلاص النوع الأول من مؤلفاته التى غلبت عليها النزعة الصوفية مثل الإشارات والتنبيهات ومجموعة رسائله الصغيرة ذات الاهتمام الصوفى . وإن كانت الآنسة جواشون توافق بينس على كون التصوف يمثل جانبا من فكر ابن سينا فإنها تؤكد أنه كان تصوفا عقلانيا وبالتالى هو أقرب للفلسفة منه إلى التصوف الخالص . وتعارض الآنسة جواشون كذلك فكرة أن ابن سينا كان له فكره المستتر فضلا عن فكره المعلن بحجة أنه لو كان هذا صحيحا لما تحدث عن هذا المستتر بهذه الاستفاضة فى « منطق المشرقيين » [1] . ولا أدرى كيف فات على جواشون قول ابن سينا فى مقدمة هذا الكتاب أنه يخصص عمله هذا للخاصة دون العامة الذين يخشاهم ويخشى مواجهتهم بفكره الخارج على الأرسطية . والنص الذى أوردته فى بداية هذا الفصل واضح وصريح

وعلى عكس الآنسة جواشون هناك عدد ضخم من الباحثين يكون سلسلة بدأت فى القرن التاسع عشر ، ويؤكد أن بفلسفة ابن سينا جانبا غير مشائى بل هو أقرب إلى التصوف الإشراقى واستند هؤلاء فى رأيهم

(١) Goichon (A.M) : La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Adrien Maisonneuve 1944, pp. 17-18

على تعبير « المشرقية » الذى وصف به ابن سينا فلسفته التى اختص بها المقربين إليه . فمثلا ذهب تولوك فى بداية القرن التاسع عشر إلى أن « الحكمة المشرقية » أفلاطونية النزعة فى المقام الأول ولذا استخدم ابن سينا لفظ « المشرقية » نسبة إلى المفهوم الأفلوطينى المحورى فى الأفلاطونية المحدثة ونعنى به « الإشراق » . أما مونك فقد اختلف مع تولوك فى الاشتقاق اللغوى لتعبير « لمشرقية » وإن لم يختلف معه فى النزعة الأساسية لهذه الفلسفة . « فالمشرقية » فى رأيه مشتقة من « مشرق » أو « شرق » والمقصود بها بالتالى الفلسفة الشرقية التى وجدت فى مدرسة الاسكندرية مختلطة بالفلسفة اليونانية . وذهب مونك إلى أنه من المحتمل أن ابن سينا ضمّن « الحكمة المشرقية » مذهبا فى وحدة الوجود وإن لم يفصح عنه أبدا فى مؤلفاته المشائية . وإلى آراء قريبة من هذه الآراء ذهب « دى سلان » فى ترجمته لمقدمته ابن خلدون ، كذلك ذهب دوزى . أما مهرن الذى ترجم ونشر عدة رسائل لابن سينا فرأى أن « الحكمة المشرقية » لابد وأنها تعالج التصوف الإشراق كما فعلت تلك الرسائل التى عنى بها . ولاقتناعه بهذا وضع لهذه الرسائل عنوانا يوحى بتأويله هذا للفكر السيناوى ونعنى به « رسائل فى أسرار الحكمة المشرقية » . واعتقد كل من محمد إقبال وجولد زيهر من بعده ومتأثرين به بأن هذه الرسائل هى جزء من الحكمة المشرقية الغير ملتزمة بالأرسطية . وجاء هورتن برأى جديد فى تلك المشكلة وهو أن الحكمة المشرقية هى تلك الفلسفة التى حاول فيها ابن سينا التوفيق بين أرسطو والإسلام ، والتى غلبت عليها النزعة الدينية الصوفية . أى أن ابن سينا المسلم المؤمن حاول أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثنى بطابع إسلامى [١] .

---

(١) نللينو : محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية ، ضمن أبحاث بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٠ ، ص ٢٥٤ إلى ٢٦٦

أما بينس فقد تناول المسألة تناولا جديدا تماما إذ جاء بفرض جديد قلب المسألة رأسا على عقب . ويبدو هذا الفرض غريبا لأول وهلة ولكن القارىء يزداد اقتناعا بوجاهته كلما سار مع صاحبه فى استدلالاته . استبعد بينس أن يكون الشرقيون هم أرسطىّ بغداد المعاصرين لابن سينا فى مقابل الغربيين أى شراح أرسطو اليونان من أمثال الاسكندر الأفروديسى وثامسطيوس معارضا بذلك رأى كل من د . بدوى والآنسة جواشون [(١)] وافترض بينس أن ابن سينا كان يقصد بالشرقيين أهل الشرق الجغرافى بالنسبة لبغداد أمثال أهل بخارى مسقط رأس ابن سينا . ووفقا لهذا الفرض يكون أرسطيو بغداد هم الغربيين وليسوا الشرقيين . ويوحى بينس للقارىء بأن ابن سينا كان يهاجم فى فلسفته المشرقية الأرسطيين العقلانيين السذج المقيمين فى بغداد . ودليل بينس على صحة رأيه قاطع فى رأيى فهو نص من رسالة ابن سينا لأبى جعفر بن المرزبان الكيا لايمكن نقضه ولا تأويله إلا بما يتفق ورأى بينس [(٢)] . يقول ابن سينا : « إنى كنت صنعت كتابا سميته « كتاب الإنصاف » وقسمت العلماء قسمين .. مغربيين ومشرقيين . وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين ... وتكلمت على سهو المغربيين . لكن ذاك قد كان يشتمل ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم » [(٣)] .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب ، الجزء الأول ، مكتبة النهضة المصرية ص ٢٨

Goichon : Ibn Sina (Avicenne) Livre des directives et remarques, traduction avec introduction et notes , Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1951, p.3

(٢) Pines (S) : La philosophie «Orientale» d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadiens, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 27 ème année 1952, Paris 1953, p.10 à 16

(٣) ضمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ١٢٢ .

واضح بالفعل من هذا النص أن ابن سينا يتحامل على المغربيين أو على « البغدادية » وبالتالى لايمكن أن يكون أهل بغداد هم الشرقيين .

ولم تقتصر محاولة بينس لتحديده هوية « المشرقيين » حتى يستطيع تحديد طبيعة « الحكمة المشرقية » عند هذا الحد ، بل حاول أن يحدد أسماء بعض خصوم ابن سينا من البغداديين ليزيد استدلالاته إقناعا . وتوصل إلى أن أبا الفرج عبد الله بن الطيب كان أحدهم . وابن الطيب هذا كان فيلسوفا بغداديا مرموقا ومسيحيا توفى عام ١٠٤٣ م وكان يكن لابن سينا كراهية واحتقارا ملحوظين وكان ابن سينا يبادله نفس المشاعر . ومما يؤكد صحة هذا أن لابن سينا مقالة عنوانها « مقالة فى الرد على مقالة الشيخ أبى الفرج عبد الله بن الطيب » [١] . ولم يكن ابن الطيب هذا هو الوحيد الذى هاجمه ابن سينا من مفكرى بغداد بل هناك أيضا يحيى النحوى الذى قال عنه ابن سينا فى رسالة الكيا : « وأما كتاب يحيى النحوى فى مناقضة الرجل فكتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف » [٢] . ولو دققنا النظر فى فلسفة ابن الطيب خصم ابن سينا اللدود وفى فلسفة تلاميذه من أمثال ابن بطلان لاتضح لنا أنهم كانوا جميعا ينكرون خلود النفس الفردية وهو مايتمسك به ابن سينا ، ومايفسر لنا العداء بينه وبين هؤلاء [٣] .

ويتسم موقف د . بدوى فى هذه المشكلة الهامة بالنسبة للفكر

---

(١) ذكرها قنواتى فى مؤلفات ابن سينا تحت رقم ٩٤ صفحة ١٥٥

(٢) عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ١٢١

(٣) Pines : Opcit p. 20

السيناوى بالاضطراب الشديد . فهو يذهب إلى أن المشرقيين الذين يتحدث عنهم ابن سينا هم المشاؤون من أهل بغداد أما الغربيون فهم الشراح الأرسطيون اليونان أمثال الاسكندر وثامسطيوس . وبعد سطرين بالضبط يذكر جزءًا من رسالة الكيا يبين أن ابن سينا كان يهاجم البغداديين : « لكن ذاك (أى الإنصاف فيما نُظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم » [١] . فإذا كان البغداديون هم الذين يهاجمهم ابن سينا فكيف يكونوا هم المشرقيين الذين ينتصر لفكرهم فى الإنصاف ؟!

٢ — حقيقة « الفلسفة المشرقية » :

الفلسفة المشرقية أو فلسفة المشرقيين هى إذن تلك الفلسفة الخاصة بابن سينا والتى يفصح فيها عن فكره الخاص الغير ملتزم بالمشائية العربية المسيطرة على الفكر العربى الإسلامى وقتذاك . وصحيح أن المتاح لنا الاطلاع عليه من هذه الفلسفة ليس إلا جزءًا يسيرا يتكون من « منطق المشرقيين » وأجزاء من « الإنصاف » هى شرح حرف اللام وشرح كتاب أثولوجيا والتعليقات على كتاب النفس إلا أنه يتيح لنا على ضآلته التكهن بهوية هذه الفلسفة . ولذا يبدو لنا أن المشكلة المحورية فى هذه الفلسفة هى مشكلة النفس الإنسانية التى يخالف فيها ابن سينا الأرسطية اختلافا بينا . ولنا فى ذلك ثلاثة أدلة أولها أن كل نصوص « التعليقات على كتاب النفس » تؤكد انحياز ابن سينا لرأى المشرقيين واختلافه مع

---

(١) بدوى : أرسطو عند العرب ص ٢٤

الأرسطيين التقليديين . أما ثانى هذه الأدلة فنستند فيه إلى ستة مواضع من شرح أثولوجيا أرسطو يحيل فيها ابن سينا إلى الحكمة المشرقية وتعالج جميعها مشكلة النفس . أما هذه المواضع الستة فهى :

١ — عندما يتحدث عن مشكلة تطهير النفس من الدنس يختم حديثه قائلا : والجواب عن ذلك إحالة على « الحكمة المشرقية » .

٢ — عندما يتحدث عن رحمة الله بالموتى ويحيل أيضا إلى الحكمة المشرقية قائلا : « وليطلب من الحكمة المشرقية » [١] .

٣ — عندما يتحدث عن طبيعة معرفة النفس قبل الميلاد ، وعن مصير ذكريات حياتها الأرضية بعد إنتقالها إلى عالم المعقولات على أثر الموت يقول : « وأما الكلام الفصل فيها فليتأمل فى الكتب وفى « الحكمة المشرقية » [٢] .

٤ — عندما يتحدث عن كثرة الصور العقلية فى العالم المعقول وهو مايختلف فيه مع غيره من الفلاسفة يذكر « مافصل فى الحكمة المشرقية خاصة » [٣] .

٥ — عندما يتحدث عن مفهوم الإمكان وهل هو جزء أم لا مما خلقه « الله » يقول إنه قد « شرح فى الحكمة المشرقية » [٤] .

---

(١) بدوى : أرسطو عند العرب ص ٤٣ .

(٢) بدوى : أرسطو عند العرب ص ٥٣

(٣) بدوى : نفس المرجع السابق ص ٥٩

(٤) بدوى : نفس المرجع السابق ص ٦٨

٦ — عندما يناقش مسألة احتفاظ النفوس بالذاكرة بعد الموت يقول عن هذا الأمر « فليطلب من الحكمة المشرقية » (١) .

أما ثالث أدلتنا فهو إشارته فى رسالة الكيا إلى أن مسألة البعث وخلود النفس هى مما يختلف بصدده بوضوح مع المشائيين المسيحيين فى بغداد من جهة ومع شراح أرسطو اليونان من جهة أخرى . يقول فى هذه الرسالة ، التى نحمد الله أنها لم تفقد لأنها على ضآلتها تلقى العديد من الأضواء على العديد من المشاكل ، يقول : « والذى ذكره من اختلاف الناس فى أمر النفس والعقل وتبلدهم وترددهم فيه ، لاسيما البله النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كما قال . وقد تحيز الاسكندر وثامسطيوس وغيرهما فى هذا الباب ، وكل أصاب من وجه وأخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم ، وظنهم إنه إنما يخوض فى بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يصف المقالة الأخيرة من « كتاب النفس » (٢) وفى تعليقاته على كتاب النفس يبدو أنه ينسب نظريته فى خلود النفس الفردية للمشرقيين وهذا دليل على أن هؤلاء ليسوا هم الفلاسفة البغداديين والمدقق فى نصوص الإنصاف وفى رسالة الكيا يتأكد له أن خطة ابن سينا كانت أن يعرض من جهة للخلاف بين المشرقيين والذين يشاركهم الرأى وبين المغربيين وعلى رأسهم فلاسفة بغداد ، وأن ينتقد من جهة أخرى الشراح اليونان الذين لم يفهموا أرسطو فهما سليما والذين احتذى حذوهم فلاسفة بغداد فضلوا كما ضل أساتذتهم (٣) .

---

(١) بدوى : نفس المرجع السابق ص ٧٢

(٢) بدوى : نفس المرجع السابق ص ١٢٠

(٣) Pines (S): La philosophie «Orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 27ème année 1952, Paris 1953

ومن الباحثين من يرى أن ابن سينا اتخذ فى فلسفة المشرقية موقفا جديدا تراجع فيه عن موقفه فى الشفاء والنجاة حيث كان فيهما أرسطيا مسلما أى كان يحاول التوفيق فى أعماله هذه بين الأرسطية والعقيدة الإسلامية . ولقد حقق هذا التوفيق بواسطة تفرقته الشهيرة بين واجب الوجود وممكن الوجود ، تلك التفرقة التى تضمن تنزيه الله وسموه على ماعداه . أما فى فلسفته المشرقية وفيما شابهها من أعمال فقد أبدى تراجعا وميلا للقول بوحدة الوجود ذلك الوجود الذى يتحقق بطريقة حتمية بواسطة الفيض . وبالطبع مثل هذا التأويل لفكر ابن سينا يجعل من الشيخ الرئيس مبشرا لفلسفة خلفاء له من أمثال السهروردى المقتول والطوسى والإيجى والشيرازى [١] .

وإلى رأى مخالف للرأى السابق يذهب Nallino فى محاولته لتحديد فحوى هذه « الفلسفة المشرقية » انطلاقا من التحليلات اللغوية الدقيقة للفظ « مشرقية » ، تساءل ناللينو : هل قراءة « مشرقية » بضم الميم ممكنة لغويا ؟ واستطاع ناللينو بعد دراسة لغوية دقيقة تتجلى فيها جديته ودأبه أن يؤكد أن هذا مستحيل تماما . ويذهب إلى أنه إذا جاز لغويا وصف فيلسوف بأنه « مشرق » وجمعها « مشرقية » وهو المصطلح الذى لم يعثر عليه فى أى نص من النصوص فإنه يستحيل لغوية أن تكون « مشرقية » هى تأنيث هذه الصفة (بضم الميم) أى يستحيل قراءة مشرقية فى تعبير « الفلسفة المشرقية » بضم الميم . لا بديل إذن لقراءة « المشرقية » بفتح الميم

---

(١) Gardet (L) : Réflèxions sur un thème avicennien, dans Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé. Téhéran, Imprimerie de l'Université, 1963

والراء [١] . لم يكن نالينو يملك بين يديه إلا القليل جدا من مؤلفات ابن سينا إذ لم تكن جل مؤلفات ابن سينا قد نشرت بعد ولذا كان طبيعيا أن يجد هذا الباحث الكثير من المعاناة وهو يحاول إجلاء غموض مشكلة الفلسفة المشرقية . فمثلا لاكتاب الإنصاف ولا تفسير أثولوجيا أرسطو ولا التعليقات على كتاب النفس ولا المباحثات ولا التعليقات كانت قد نشرت بعد . وإلى هذه النصوص وإلى ناشرها أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى يرجع الفضل فى الكشف عن كثير من غموض هذه الفلسفة المشرقية ، حتى الشفاء نفسه لم يكن متوافرا بين أيدى الباحثين فناللينو يعترف أنه اطلع فحسب على الجزء الأول منه [٢] .

إن نشر النصوص وتحقيقها مايزالا من أهم مسئوليات الباحثين العرب ، فبدون هذه الخطوة لن تتاح دراسة الفلسفة الإسلامية الدراسة العلمية الجادة . وإذا كان شيخنا وإمامنا الشيخ مصطفى باشا عبد الرازق فى « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » كثير الإشارة إلى صعوبة الحكم على كثير من مشاكل الفلسفة الإسلامية نظرا لضآلة المنشور منها ، فإننا مازلنا نعانى من نفس المشكلة بعد مايقرب من نصف قرن من الزمان ، ولولا دأب أستاذ أجيال الباحثين فى الفلسفة الإسلامية أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور ولولا صلابته العلمية ولولا جهوده المتصلة لما أمكن نشر وتحقيق كل الشفاء . إن دراسة ابن سينا الآن فى ضوء

---

(١) نالينو : محاولة المسلمين إيجاد حكمة مشرقية : ضمن « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » للدكتور عبد الرحمن بدوى القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٧١ إلى ٢٧٣ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٢٧٦ .

المنشور من أعماله ستكون أكثر دقة وأكثر عمقا من تلك الدراسات التى قام بها الرواد الذين لم يتمكنوا من الاطلاع على النصوص . درس أستاذنا الدكتور مذكور ابن سينا فى مطلع حياته العلمية واضطر وقتذاك إلى الاعتماد على المخطوطات وهو ماكلفه جهدا ضخما ولذا أخذ على عاتقه فيما بعد نشر الشفاء . ولو أخذ كل باحث على عاتقه نشر أعمال الفيلسوف العربى الذى يعنى به لأصبح تراثنا فى متناول أيدينا ولاستطعنا الإلمام به وتقييمه تقييما سليما . وأكبر دليل على أهمية عملية نشر التراث أن Pines الذى جاء بعد ناللينو بربع قرن خالفه الرأى لاطلاعه على مزيد من الأعمال السينوية التى كانت قد نشرت فى هذه الفترة . أما الدليل على أهمية التنقيب عن المخطوطات فى مكتبات العالم فهو أن الدكتور بدوى فى إحدى هوامش ترجمته لإحدى الأبحاث التى وضعها المستشرقون ذكر أن كتابى « الهداية » و « الحكمة العروضية » قد ضاعا [١] ، فجاء الأب قنواتى بعده بعشر سنوات ليؤكد أنهما لم يضعا بل وليذكر لنا أرقام مخطوطاتهما المختلفة [٢] .

وإذا كان ناللينو بجديته المعروفة اعترف بأن الجزء الوحيد المنشور من الحكمة المشرقية ألا وهو « منطق المشرقيين » غفله كثير من الباحثين مما حال دون تفهمهم للفلسفة المشرقية فإن علينا نحن الباحثين العرب الاعتراف بتقصيرنا الشديد تجاه تراثنا الفلسفى الذى طالما أسهبنا فى الحديث عن مناهج دراسته وعن المواقف المختلفة التى ينبغى اتخاذها بصدده . ولعل أكبر دليل على ذلك أن ثمة ثلاثة مخطوطات يبدو أنها

---

(١) بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ف ٢٨٤

(٢) الأب قنواتى : مؤلفات ابن سينا ، دار المعارف ، مصر ١٩٥٠ ، ص ٢٤ و ٩٩

للفلسفة المشرقية مازالت تنتظر من يهتم بها : اثنان منها موجودان فى مكتبتين فى الآستانة فى تركيا ويحتويان على كل الحكمة المشرقية أى بمنطقها وطبيعياتها ورياضياتها وميتافيزيقاها ، أما الثالث ففى البودليانا ولا يحتوى إلا على جزء من طبيعيات الحكمة المشرقية (١) . وقد يتحمس فى المستقبل مستشرق لهذه المخطوطات ويقبل عليها فيدرسها وينشرها وعندئذ لن يعدم من يهاجمه ويتصيد له الأخطاء و « يرد » عليه لأنه جرؤ على التصدى للحكمة المشرقية التى طالما « تحدثنا » عنها بحماس شديد .

نعود لناللينو ولرأيه فى الحكمة المشرقية فنقول إنه ذهب إلى أنها كانت متأثرة بالأفلاطونية المحدثة مثلها مثل فلسفة الفارابى ، وإلى أنها فى خطوطها الرئيسية تختلف اختلافا جوهريا عن فلسفة السهروردى المقتول الإشراقية (وهو عكس ماسيذهب إليه جارديه فيما بعد كما سبق أن بينت) فالفارق بيّن بين الفلسفتين نظرا لاختلاف المصدر الذى نهلتا منه . فبينما نهل ابن سينا من الأفلاطونية المحدثة أخذ السهروردى عن الغنوصية القديمة والعلوم المستورة التى نمت عند صابئة حران . ورجح نالينو ألا يكون العنوان الأصلى لهذا السفر السينوى اللغز هو « الحكمة المشرقية » ، والغريب أنه رجح أيضا أن يكون محتويا على كل أقسام الفلسفة مثله مثل الشفاء بمعنى أنه لابد وأنه كان يشتمل على جزء طبيعى وآخر رياضى وثالث ميتافيزيقى فضلا عن الجزء المنطقى المتداول بين أيدينا ، وهو الأمر الذى ثبت صحته فيما بعد وفقا لوصف الأب قنواتى لمخطوطى الآستانة كما سبق أن ذكرت (٢) .

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) ناللينو : ضمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٢٧٤ إلى ٢٨٥ .

وكأن مشكلة الفلسفة المشرقية لاتريد أن تهدأ ، ففى كتابه القيم الذى يفجر العديد من قضايا التراث الفلسفى يطرح د . محمد عابد الجابرى مشكلة الفلسفة المشرقية مرة أخرى إلا أنه يفعل ذلك كعادته دائما بشكل جديد تماما . فابن سينا فى رأيه أراد لا توكيد العقلانية التى أقام صرحها الفارابى ولا توكيد وحدة الكون التى أصر عليها سلفه إنما أراد دحضهما . وهذا الهدف هو ماحاول ابن سينا تحقيقه بوضوح فى الفلسفة المشرقية ، ولذا فهو فى مجال النفس يجعل القضية الجوهرية فيه هى مغايرة جوهر النفس لجوهر البدن . ولابد أن نظرية العقل الفعال قد أخذت حجما هائلا فى تلك الفلسفة بحيث جعلت منها فلسفة السعادة والحياة الأخرى ، وتعنى بالسعادة سعادة النفوس المفارقة للأبدان والمتمتعة بحياة الخلود . ويثبت الجابرى أن مصدر هذه الفلسفة هو الأفلاطونية المحدثة المتأثرة بالتراث الفارسى التى ترعرعت فى حران والتى أثرت على المدرسة الفلسفية التى وجدت فى خراسان حيث نشأ ابن سينا وحيث كانت المكتبة الشهيرة التى نهل منها الشيخ الرئيس . ويختتم الجابرى اجتهاداته بقوله : إن الفلسفة المشرقية هى إحدى تجليات الوعى القومى الفارسى المهزوم والمتطلع بالرغم من كل شىء إلى فرض نفسه [١] . ولم يكن الجابرى أول من أرجع هذه الفلسفة لأصل فارسى بل هناك العديد من الدراسات التى سبقته إلى ذلك [٢] .

---

(١) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث – قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ فى ١٢٧ إلى ٢١٨ .

(٢) منها على سبيل المثال دراسة : Estephan Panoussi : La théosophie iranienne source d'Avicenne, dans Revue philosophique de Louvain, tome 66, Louvain 1968

وقبل أن أنهى حديثى عن الفلسفة المشرقية بقيت مشكلة أخرى متعلقة بها لابد من التعرض لها وأعنى بها الزمن الذى صاغها فيه ابن سينا . هل هى تطور حدث لفلسفته المشائية بحيث يمكننا القول أن ابن سينا بدأ مشائيا وانتهى مشرقيا ؟! أم هى فلسفة وضعها من أجل الخاصة فى ذات الوقت الذى كان يصيغ فيه مذهبا مشائيا من أجل عامة طلاب ومحبى الفلسفة ؟ يرى بعض الباحثين الرأى الأول ومن هؤلاء جارديه الذى ذهب إلى أن ابن سينا فى فلسفته المشرقية تراجع عن محاولته التوفيقية بين المشائية والعقيدة الإسلامية ومال على العكس إلى القول بوحدة الوجود وبالخلق الحتمى بواسطة الفيض [١] . ومن هؤلاء أيضا أستاذنا الدكتور فؤاد الأهوانى الذى ذهب إلى أن ابن سينا قد سلك فى بادىء الأمر مسلك المنطقيين أو المشائين أو التجريبيين أى الذين يؤكدون إمكان تحصيل المعرفة الكلية بعد النظر إلى الجزئيات المحسوسة ، ولكنه عدل عن هذا الاتجاه فى آخر حياته وآثر طريق الفيض والاتصال والإشراق أى طريق الفلسفة المشرقية [٢] . وفى رأيى أن ابن سينا كان يضع فى آن واحد فلسفة مشائية لجمهور المشائيين وفلسفة مشرقية للخاصة من تلاميذه المقربين إليه معتبرا هذه هى الفلسفة الحقيقية . وخير دليل على صحة رأيى هذا ماقاله ابن سينا فى مدخل منطق الشفاء : « ولى كتاب غير هذين الكتابين (الشفاء واللواحق) أوردت فيه الفلسفة على ماهى فى الطبع ، وعلى مايوجبه الرأى الصريح ... وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية » [٣] .

---

(١) Gardet : Réflexions sur un thème avicennien

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى . مقدمة « أحوال النفس » لابن سينا ، عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٣٢ .

(٣) ابن سينا : الشفاء ، المنطق ، المدخل ، ص ١١ .

أما بعد فقد بحثت مشكلة الفلسفة المشرقية باستفاضة لأن النتائج التى توصلت إليها ستكون هى الركيزة التى سأستند إليها عند بحثى فى أثر موقف ابن سينا من أرسطو فى موقف كل من توماس الأكوينى وروجر بيكون خاصة من المعلم الأول .

وإذا كان لى أن أبدى ملاحظة أخيرة فى هذا المقام لقلت أن ابن سينا استخدم مصطلح « الحكمة المشرقية » فى أغلب الأحيان ومصطلح « الأصول المشرقية » فى بعض الأحيان كما يتضح فى « الإنصاف » ولم يستخدم مصطلح الفلسفة المشرقية إلا نادرا . وابن سينا هو الرجل الذى وضع رسالة فى الحدود ابتغاءً الدقة ، فهو إذن إذا مال لاستخدام مصطلح مثل « الحكمة » و « الأصول » أفلا يجوز أنه فعل هذا عن عمد للتفرقة بين مذهبه الجديد وبين الفلسفة التى تشتمل على ضروب التفكير المتأثرة بالتراث الفلسفى اليونانى بعامة والأرسطى بخاصة . هذا فرض قيمته الأساسية فى طرحه ، ولن يجزم بصحته أو بخطئه إلا نشر سائر مؤلفات ابن سينا وعلى رأسها « الحكمة المشرقية » .

٣ – موقف ابن سينا من أرسطو ومن المشائية العربية :

لم يتخذ ابن سينا موقفا من أرسطو معلم العرب الأول إلا بعد درسه بل وشرحه شرحا وافيا لم يحققه أحد قبله ولذا أعطى لنفسه الحق فى إبداء الرأى فى كل شراح أرسطو وكل الذين نقدوا أرسطو مثل يحيى النحوى [١] . ويبدو أن معرفته العميقة بأرسطو حملته على التشكك فى حقيقة « أثولوجيا أرسطو » المنحول . يقول ابن سينا فى رسالة الكيّا

---

(١) رسالة الكيا ضمن « أرسطو عند العرب » ص ١٢١ .

الشهيرة تلك العبارة الموحية التى توقف عندها الباحثون طويلا : « وأوضحت شرح المواضع المشكلة فى النصوص إلى آخر أثولوجيا ... على ماقى أثولوجيا من المطعن » . عرف ابن سينا إذن أرسطو معرفة وثيقة واختلف معه لكنه كان يدرك أهمية أرسطو وسطوته وسيطرته على الفكر الفلسفى فى أرض الإسلام ولذا لم يواجه أرسطو صراحة ولم يعارضه بلا حذر إلا فى الحكمة المشرقية فيما يبدو . أما فى سائر مؤلفاته التى رأى فيها التصدى له مثلما كان الحال فى تفسيره لمقالة اللام فقد لجأ لحيلة بارعة للإفلات من هجوم يتوقعه من قبل الأرسطيين المعاصرين له ، وهى الاحتفاظ بالأطر الأرسطية وبالمصطلحات الأرسطية مع إدخال بعض التعديلات عليها . وفى أحيان أخرى كان يعبر عن رأيه بحرية على لسان المشرقيين كما هو الحال فى تعليقاته على كتاب النفس الذى يذهب فيه المشرقيون إلى أن النفس لها وجود مفارق لوجود البدن وهو مايعارض صراحة التقليد المشائى . إذن يمكننا القول أن هؤلاء المشرقيين متحررون من ربقة سلطان أرسطو بل هم ينتقدونه ويتحدّونه كما جاء فى التعليقات على كتاب النفس : « وقال المشرقيون : قوله وإن لم يكن شىء يخصها فليس يمكنها المفارقة ... وهذا كلام من جنس المشهور لايصح للعوام » [١] . وفى أحيان ثالثة كانت جرأته تتجاوز حذره وتدفعه إلى حد انتقاد أرسطو صراحة . فهو يقول مثلا : « لكن صحته عند المستشرقين . أما القدر الذى قاله الرجل فليس فيه شفا » [٢] والمقصود بالرجل هنا أرسطو بالطبع .

---

(١) بدوى : أرسطو عند العرب ص ٧٦ .

و Pines (S) : La philosophie «Orientale» d'Avicenne p. 12-13

(٢) ابن سينا : التعليقات على حواشى كتاب النفس ضمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ١٠٢ .

ونلاحظ أن ابن سينا فى كل أعماله التى يتخذ فيها موقفا مغايرا للموقف المشائى التقليدى يتبع نفس المنهج فهو يتناول النصوص الأرسطية « الصعبة » التى تثير الجدل والنقاش فيشرحها مبديا الرأى إما على لسان المشرقيين كما هو الحال فى تعليقاته على كتاب النفس ، أو على لسانه صراحة كما هو الحال فى أثولوجيا أرسطو وفى تفسير مقالة اللام وفى المباحثات . منهج الشرح والتفسير أو مناقشة النصوص لم يتخل ابن سينا عنه أبدا وكأنه لايستطيع أن ينطلق فى تفلسفه بحرية ، وكأنه يحتاج دائما لوجود أصل يستند إليه أو يرجع إليه . هل فعل نفس الشيء فى الحكمة المشرقية ؟ بالرغم من عدم اطلاعى على كل هذا الكتاب إلا أنى أستطيع الجزم بالإيجاب . ألم يقل لنا ابن سينا أنه رجع فى هذا العمل إلى « التراث » الفارسى ؟! صحيح إنه تخلى عن التراث المشائى ولكنه استبدل به تراثا آخر يرجع إليه ويستند إليه . رأى أنه لابد وأن يكون ثمة تراث إذن قد توصل إلى « الحقيقة » من قبل . هذا الموقف هو ذات الموقف الذى سيتخذه توماس الأكوينى فهو قد نبذ التراث الأوغسطينى على ما له من سلطة ، وأقبل على التراث المشائى ، فهو أيضا قد اعتقد أن الحقيقة قد اكتشفت من قبل وأن كل دوره هو تحديد المصدر الذى يُنهل منه . أما موقف روجر بيكون فهو يشبه موقف ابن سينا من حيث دعوته إلى التخلص من سلطان أرسطو ، ولكنه يختلف عنه من حيث دعوته الصريحة إلى البحث عن الحقيقة « الجديدة » فى الطبيعة وفى أنفسنا ، فى الحالة الأولى بواسطة التجربة المادية ، وفى الحالة الثانية بواسطة التجربة الروحية . الجديد تماما فى موقف روجر بيكون فى رأى وهو ماسنراه بالتفصيل هو دعوته لنبذ التراث أيا كان ، لترك القديم عديم الفائدة والبحث عن الجديد « بمنهج جديد » . أما موقف جيّوم دوفرنى

الذى سأتناوله فى الفصل التالى فأهميته بالنسبة لهذه الدراسة ترجع إلى كونه أول مفكر لاتينى مسيحى ، أقبل على أرسطو يدرسه ويتمعن فيه وكله خوف على دينه من هذا الوثنى الذى جاء عن طريق المسلمين يغزو الفكر المسيحى . وجيّوم دوفرنى لم يعرف أرسطو فحسب إنما عرف شراحه العرب أيضا سواء أكان ابن سينا أو ابن رشد وقد أخذ بالتأويل السيناوى فى كثير من قضايا مشكلة النفس وهى أخطر المشاكل الفلسفية فى القرن الثالث عشر فى أوروبا . هو إذن قد عرف ابن سينا المشائى ولم تتسع معرفته به بحيث يعرف ابن سينا صاحب الفلسفة المشرقية ولذا أرى أنه من المفيد دراسة موقفه من كل من أرسطو وابن سينا .

* * *

الفصل الثالث

جيّوم دوفرنى بين أرسطو وابن سينا

لم يكتب عن جيّوم دوفرنى فى اللغة العربية إلا فى القليل النادر ولذا رأيت أنه قد يكون من المجدى تقديم نبذة عن حياته ومؤلفاته وعن مذهبه بشكل عام قبل أن أخوض فى دراسة موقفة من كل من أرسطو وابن سينا .

١ – حياتـه :

هو Guillaume d'Auvergne بالفرنسية و William of Auvergne بالإنجليزية ولانعرف عن المرحلة الأولى من حياته إلا أنه ولد فى أوريلاك Aurillac وإذا كنا لانعرف على وجه الدقة متى كان ذلك إلا أنه بمقدورنا استنتاج تاريخ ميلاده ، فقد شغل صاحبنا كرسى اللاهوت فى جامعة باريس عام ١٢٢٥ وبما أنه يستحيل شغل هذه الوظيفة إلا لمن يزيد عمره على الخمس وثلاثين عاما فلابد أنه ولد قبل عام ١١٩٠ . كان شغوفا بالعلم ولذا أتى لباريس ليدرس بها وأصبح فى عام ١٢٢٣ مدرسا بجامعة باريس . وفى عام ١٢٢٥ رقى أستاذا وفى أبريل عام ١٢٢٨ أصبح أسقفا لباريس . كان محافظا بطبيعته ولذا لم يقف بجانب أساتذة جامعة باريس فى إضرابهم الذى امتد من عام ١٢٢٩ إلى عام ١٢٣١[١] والذى عبروا به

---

(١) Dictionnaire de Théologie catholique, tome 6 , Paris 1923, p. 1968 ,
Encyclopaedia Britannica ,V. 12, New York 1985, p. 676.

عن استيائهم من معاملة السلطة لهم . والغريب أن البابا نفسه جريجوار التاسع ناصر الأساتذة وساندهم وأنهى هذه الأزمة لصالح طليعة المجتمع ورواده الأساتذة الجامعيين موجها لوما عنيفا لجيّوم لتخليه عن زملائه فى موقفهم المعتز بالكرامة الإنسانية . وفى موقف آخر وجه جريجوار التاسع البابا المستنير لوما ثانيا لجيّوم لأنه لم يساند هذه المرة رجال الأكليروس بباريس فى مواجهتهم لجنود الملك (١) . كان جيّوم إذن رجل دولة أولا وأخيرا يدافع عن مصالح السلطة . وتوفى فى باريس عام ١٢٤٩ .

٢ — مؤلفاتـــه :

المؤلفات التى تنسب لدوفرنى عديدة للغاية منها مايربو على ثلاثة وخمسين مؤلفا مشكوك فى صحة نسبها إليه . وأهم أعماله هى تلك التى وضعها فيما بين عامى ١٢٢٣ و ١٢٤٠ ، وهى سبعة وتكون موسوعة فلسفية لاهوتية ضخمة اسمها « التعليم الإلهى » Magisterium divinale .

وهذه الأعمال السبعة هى :

١ — « فى المبدأ الأول » De primo principio

وأحيانا يسمى بالثالوث . De trinitate

٢ — « فى مخلوقات العالم » . De Universo creaturarum

وهو أعظم وأضخم أعماله ودراسته تكشف لنا عن النهضة الفكرية التى حدثت فى الغرب المسيحى فى الربع الثانى من القرن الثالث عشر وتكشف بالذات عن الدور الذى لعبه دوفرنى فيها . وهذا العمل يمثل مرحلة فكرية انتقالية فهو يتجاوز النمط القديم من الكتابات التى كانت تعالج نفس الموضوع أى « العالم » والتى وضعها أمثال إيزيدور

---

(١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, Louvain-Paris 1966 p.153

الأشبيلى Isidore de Sèville ، وبيدوس المجهول Pseudo Bède ، وهو من جهة أخرى يمهد لنمط الخلاصات التى ستوضع طوال النصف الثانى من القرن الثالث عشر على أيدى أمثال ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى . وصحيح أن De Universo اهتم فى المقام الأول بذات المشاكل التى كان يعنى بها السابقون والتى سيتضاءل الاهتمام بها بدءًا من منتصف القرن الثالث عشر ، إلا أن المنهج المستخدم لمعالجة تلك المشاكل كان جديدا تماما ، كما أن هذه المشاكل طرحت فى هذا العمل طرحا فلسفيا تراجع أمامه الطابع اللاهوتى الذى كان يغلب عليها من قبل . ولتوضيح ذلك نقول إن « العالم » مثلا لايستند إلى سلطة الكتاب المقدس فيما يخص المشاكل الطبيعية إلا فيما ندر مفضلا الرجوع إلى العقل ، كما تأكدت فيه فكرة ظلت مبهمة ضعيفة فى كتابات السابقين على دوفرنى ونعنى بها ضرورة بناء علم كونى مستقل عن اللاهوت . ولا يخفى على أى دارس لمجالنا أن هذه الفكرة كانت بمثابة التمهيد لهذا المفهوم الخطير الذى سيفرضه فيما بعد كل من ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى ونعنى به الفصل بين العلم الطبيعى واللاهوت المقدس . وغنى عن القول إن هذا الفصل هو الذى سيمهد لانطلاق الفكر وخاصة العلمى منه بعد أن تحرر من القيود اللاهوتية . وثمة خاصية أخرى ميزت « العالم » عن الكتابات السابقة التى تعالج ذات الموضوع وهو اتساع وتنوع المصادر التى يعتمد عليها فقد اطلع صاحبه على مصدر جديد تماما على العقلية الغربية المسيحية وقتذاك ونعنى به أرسطو الطبيعى والميتافيزيقى وشراحه العرب فضلا عن العلماء العرب (١) .

---

(١) Duhem (P) : Le système du monde, Tome III, Paris 1915 p. 251

٣ — « فى النفس » « De Anima »

٤ — « فى أن الله هو خالق الإنسان » « De Causis cur Deus homo »

٥ — « فى الشرائع » « De sacramentes »

٦ — « فى الإيمان والقوانين » « De fide et legibus »

٧ — « فى الفضائل والعادات » « De virtutibus et moribus »

ومن مؤلفاته كذلك « فى خلود النفس » De immortalitate anima [١] و « فى الخطابة » « De Rhetorica » . وتعد أعمال دوفرنى بمثابة المعقل الذى تحصنت فيه المدرسية القديمة لتحتمى من أخطار الهرطقة الوثنية التى نجمت عن حركة ترجمة مؤلفات المسلمين واليونان . ولقد طبعت أعمال دوفرنى فى طبعات كاملة ثلاث مرات : الأول فى باريس فى عام ١٥١٦ وقد قام بها فرانسوا رينو François Regnault والثانية فى فينيسيا فى عام ١٥٩١ قام بها داميانو زانارى Damiano Zanari ، والثالثة فى باريس فى عام ١٦٧٤ وقام بها لويس بيلان Louis Billaine وقد أعيد طبعها عام ١٦٩٣ [٢] .

٣ — نظره عامة على مذهبه :

صحيح أن بشائر تأثير ترجمات المؤلفات الفلسفية وعلى رأسها

---

(١) Encyclopaedia Britannica Vol. 12, New York 1985, p. 676

(٢) Dictionnaire de théologie catholique, tome 6 p. 1969-1970

مؤلفات أرسطو ومؤلفات شراحه العرب على الفكر المسيحى بدأت قبل بداية القرن الثالث عشر وكان ذلك عند بعض أساتذة كلية الآداب حتى أن أحدهم وهو « سيمون دى تورنيه » Simon de Tournoi كان يستخدم تعبيرى « المذهب الأرسطى » « doctrina aristotelica » و « الفلسفة » philosophia على أنهما مترادفان إلا أن الرواد الحقيقيين الذين أفردوا مجالا واسعا للتأملات الفلسفية فى قلب علم اللاهوت ، متأثرين بشكل خاص بأرسطو كانوا « Guillaume d'Auxerre » « جيّوم دوكسير » و « Philippe le Grève » « فيليب لاجريف » و « جيّوم دوفرنى » (١) . لقد استخدم هؤلاء أرسطو استخداما واسعا قبل أن تنشأ مدارس الطوائف بزمن قليل ، ونعنى بهذه الطوائف طائفة الدومنيكان وأعظم أعلامها كما نعرف ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى ، وطائفة الفرنسيسكان وعلى رأسها القديس بونافنتورا ومن أعلامها الذى عانى من غضب رؤساء طائفته عليه روجر بيكون (٢) . فلسفة جيّوم دوفرنى إذن جديرة بالاهتمام نظراً للفترة الزمنية التى وضعت فيها . ولو درسنا مواجهة العقل البشرى لأى جديد لوجدنا أن المسار الذى يتخذه واحد يكاد لايتغير : فهو يبدأ بالرفض كرد فعل دفاعى يرجو به حماية التراث الذى ألفه طوال سنوات وربما قرون ، ثم يلين رد فعله الدفاعى هذا ليتحول إلى موقف الحذر الذى يحاول الاستكشاف على استحياء . ويزداد هذا الموقف قوة وثقة حتى يتحول إلى

---

(١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 153

(٢) The Encyclopaedia of philosophy, Volume 8 ,p. 303

موقف الدارس والفاحص الذى يأخذ من الجديد ما يلائمه وما يمكنه قبوله ويؤلف بينه وبين بعض عناصر التراث القديم . وبالطبع يختلف حجم الجديد الذى يُستوعب من مفكر لآخر . ولقد كان بالضبط هذا هو مسلك الكنيسة حامية الدين والعقل البشرى من كل ضلال وشطط : فقد جابهت الفكر الغازى الجديد بالرفض فى أول الأمر فأصدرت تحريم عام ١٢١٠ وأكدته بعد ذلك بتحريمات لاحقة . ويقول لنا تاريخ الفكر أن الكنسية بعد ذلك كلفت علماءها ورجالها بدراسة هذا الفكر « الوثنى » للوقوف على الصالح منه ، الذى يمكن الإفادة به وإنها فى مرحلة ثالثة سكتت على محاولات مفكريها لتمثل كثير من عناصر هذا الفكر فى مذاهبهم . أما جيّوم دوفرنى فجاء موقفه استثناءًا لهذه القاعدة العامة التى تتحكم فى مسار الفكر . فهو من عمد رجال الكنيسة وأسقف باريس لفترة طويلة وهو متزمت حتى أن البابا ذاته وجه إليه اللوم لأنه لم يتعاطف مع أساتذة جامعة باريس فى إضرابهم احتجاجا على الإجراءات التى اتخذت ابتغاء كبت حرية فكرهم ، ومع ذلك بدلا من أن يرفض الفكر الجديد الوثنى لمجرد أنه جديد قبل أى دراسة — وهو ماكان متوقعا منه — نراه يقبل عليه محاولا فهمه بل ومحاولا تنقيته بصرامة شديدة بالطبع من كل ما يتعارض فيه والعقيدة . مافعله جيّوم إذن أشبه مايكون بالموقف الثالث للعقل من الجديد أى أنه تجاوز مرحلة الرفض فزعا والاقتراب حذرا . استغرق دوفرنى فى عمل جاد لدراسة الفكر « الوثنى » اليونانى — العربى بعقل واع وبهدف الاستفادة منه لإثراء التراث اللاهوتى خدمة للمسيحية مع محاربة كل مايتعارض مع هذا التراث حفاظا عليه وحفاظا على سلامة العقيدة . وصحيح أن مارفضه من الجديد كان يفوق كثيرا ماقبله ولكن مايعنينا فى المقام الأول فى دراستنا

هذه هو موقفه من قضية التراث والجديد . ويمكننا القول إنه لولا مؤلفات جيّوم وجهوده لما وقف معاصروه وخلفاؤه على هذا القدر الهائل من القضايا الفكرية ولما أثيرت كل هذه المشاكل الفلسفية التى سينشغل بها كل مفكرى القرن الثالث عشر . بل فى استطاعتنا القول إن جيّوم هو الذى أعطى للفكر المسيحى المنحى الذى سيسير فيه لمدة طويلة وأعنى به منحى التوفيق بين التراث اللاهوتى المسيحى وبين هذا الجديد الذى تغلب عليه المشائية العربية . ولكنه كان إذا استعصى عليه مثل هذا التوفيق ينحاز بلا تردد للتراث اللاهوتى . ويرى بعض الباحثين (١) أن فلسفته نتيجة لمحاولة التوفيق هذه جاءت حائرة فى كثير من المواضع .

والجديد الذى نهل منه دوفرنى كان المشائية أساسا . ولم تكن معرفته بالأرسطية معرفة سطحية بل هى معرفة واسعة . فقد كان دوفرنى أول من اطلع على الترجمات الجديدة لمؤلفات « الفيلسوف » الطبيعية والميتافيزيقية ولذا فهو يكثر من ذكر « الميتافيزيقا » و « الطبيعة » و « كتاب النفس » ومعظم كتب « الطبيعيات الصغرى » و « الأخلاق » . ولم تقف معرفته بالتراث الفلسفى اليونانى عند حد معرفة أرسطو كما سبق أن قلت بل اتسعت لتشمل أفلاطون . وفى كثير من الأحيان كان دوفرنى يفضل أفلاطون على أرسطو لأنه يتفق وروح اللاهوت المسيحى (٢) .

---

(١) Renan(E) : Averroés et l'averroisme, Calmann-Lévy, paris, p.230

(٢) Jourdain (A) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain Paris 1843, p. 301

وكما عرف التراث اليونانى عرف التراث العربى الإسلامى بشكل مثير للدهشة . فهو يشير بكثرة إلى آيات القرآن ، وإلى العديد من العلماء العرب أمثال ابن مسرة والخوارزمى والبطروجى والفرغانى وابن الهيثم ، وإلى الفلاسفة العرب من أمثال الفارابى والغزالى وابن طفيل وابن رشد وخاصة ابن سينا الذى ذكره حوالى أربعين مرة مستعيرا منه كثيرا من التعريفات والأمثلة . وذكر دوفرنى أربعين مرة لابن سينا — وهو عدد يفوق عدد ذكر كافة الفلاسفة الآخرين مجتمعين — خير دليل على أن ابن سينا كان فى نظر دوفرنى هو الممثل الرئيسى للفكر العربى سواء فى جانبه الفلسفى أم العلمى . ودارس مذهب دوفرنى يلاحظ أن كثيرا من عناصره سيناوية . أما « فى خلود النفس » فهو نقل شبه حرفى لرسالة جانديسالفى التى تحمل ذات الاسم والتى استلهمت ابن سينا فى نواحى عديدة . وإذا كان من المتفق عليه أن دوفرنى لعب دورا بارزا فى تطور الفلسفة اللاهوتية فى القرن الثالث عشر ، وكان لابن سينا كل هذا الأثر فيه ، لكان علينا الاعتراف بفضل ابن سينا على هذا التطور وعلى جل فلاسفة القرن الثالث عشر [١] .

أدرك دوفرنى ببصيرته وبحكم منصبه ومعاصرته لأحداث باريس ولاضطرابات جامعتها أن ثمة ثورة فكرية تحدث فى الغرب نتيجة بالطبع لغزو الفكر الوثنى اليونانى العربى ، كما أدرك — ولعل هذا هو جوهر قيمته الفكرية فى رأيى — أن عليه دورا يؤديه . أدرك أن عليه سبر غور هذا الفكر « الوافد » بعقل متفتح وليس بعقل يرفض قبل التعمق ، ليأخذ منه مايتفق وعقيدته وليحارب ما لا يتفق معها . وهذا الدور لم يكن بالطبع

---

(١) De Vaux : p. 19 à 23

هو دور الفيلسوف العقلانى الخالى الذهن من كل مقتضيات العقيدة بل كان دور اللاهوتى المهموم بسلامة عقيدته والعامل على ترسيخها فى النفوس .

هبت تيارات عديدة على العقل المسيحى منذ مطلع القرن الثالث عشر ولذا تركز نضال هذا العقل فى المحافظة على وحدة الفكر المسيحى وعلى سلامته ، وكان رائد هذا النضال جيّوم دوفرنى . وصحيح أنه كان حريصا أشد الحرص على سلامة العقيدة إلا أن هذا لم يحل دون دفاعه عن حقوق العقل . وأول خطوة خطاها لضمان حقوق العقل كانت تحديده لحدود هذه الملكة الإنسانية فى علاقتها بالعقيدة . كان يقول فى رسائله الفلسفية إن أدلته لاتقوم على شهادة النصوص المقدسة بل على الأدلة العقلانية والأدلة العقلانية عنده ليست بالضرورة العلل التى يقدمها أرسطو [١] . وبعبارات رائعة يعلن تقديره العميق للعلم [٢] . وهذا التقدير للبحث العلمى وللفلسفة الطبيعية حمله على ألا يتعاطف مع موقف أولئك الذين إذا عجزوا عن الوقوف على أسباب الظواهر الطبيعية نسبوها إلى قدرة الخالق العظمى أو إلى إرادته واعتبرها ضربا من الإعجاز . عد جيّوم مثل هذا المسلك خطأ لايغتفر أولا لأنهم بذلك يقدمون نفس الإجابة عن أسئلة مختلفة ، وثانيا لأنهم بدلا من البحث عن أقرب العلل أى العلل الطبيعية ذهبوا يبحثون عن أقصى علة وهى الله . إن

---

(١) De Universo, Opera t.I, p. 1028; De Anima, Opera t.II,p.65 ; Dictionnaire de Théologie catholique, tome IV, p. 1973

(٢) De Anima, Opera t.II,p.158

عدد المرات التى يلمح فيها جيّوم فى مؤلفاته للمجربين و « للتجارب » و «Experimentes» يثير العجب لأنه تلميح من قبل رجل دين مسئول . إلا أن هذا الاهتمام بالبحث عن العلل الطبيعية للظواهر الطبيعية لايعنى أن جيّوم دوفرنى نفى كل فاعلية للخالق ، بل على العكس كثيرا ما أكد صاحبنا على أن الخالق يمكن أن يتدخل فى أية لحظة فى مجرى الطبيعة وبأى شكل [١] . إذن اختلطت فى كتابات دوفرنى النزعتان : النزعة الروحية المؤمنة بقدرة الخالق العظمى ، والنزعة العلمية التى تسعى للوقوف على العلل الطبيعية ولاكتشاف أسرار الطبيعة بواسطة العقل .

تنازعت هاتان النزعتان فكر دوفرنى لأنه كان فى آن واحد رجل دين وعالم لاهوت من جهة ، وعقل متأثر بالفلسفة من جهة أخرى . كان جيّوم فى رأيى أول من عانى من هذه الازدواجية الفكرية التى ستتكرر كثيراً بعد ذلك طوال القرن الثالث عشر عند كل علماء اللاهوت المتفلسفين . وكانت هذه الازدواجية هى لب أزمة مفكرى القرن الثالث عشر كما سبق أن بينت فى دراستى عن الرشديين اللاتين واليهود [٢] .

إن مايؤكده دوفرنى صراحة يتعارض مع ماتحتويه كثير من نصوصه . فصحيح أنه يصرح فى مواضع عديدة أن نواياه هى الدفاع عن الدين وتفسيره بل والدعوة إليه ومحاولة إرجاع الخارجين على العقيدة إلى حظيرة الإيمان إلا أن كتاباته تكشف عن جوانب ميتافيزيقية خالصة . فالعالم « De Universo » كتاب فى الوجود ، و الـ « De Anima »

---

(١) Thorndike : History of magic and experimental science,pp.340-341

(٢) زينب الخضيرى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى دار الثقافة ١٩٨٣ .

يبحث فى علم النفس وكذلك يكشف « De immortalitate » عن طابع فلسفي خالص . وهذا الموقف العجيب هو الذى يفسر لنا تردد جيّوم الذى أشار إليه رينان عند معالجته لبعض القضايا مثل العناية الإلٰهية والحرية والخلق وروحانية النفس وخلودها (١) . وفى رأيى أن هذا التردد هو الاضطراب والقلق الذى يصاحب فترة مخاض أى فكر جديد وكان هذا الفكر الجديد عند دوفرنى هو المدرسية الجديدة .

٤ — موقفه من أرسطو ومن ابن سينا :

رأينا أن مصادر دوفرنى كانت عديدة إلا أن أرسطو وشراحه كانوا أبرزها . وكان دوفرنى يخلط بين شراح أرسطو من جهة ، ويخلط بينهم وبين إمامهم أرسطو من جهة أخرى ، كان يطلق عليهم لقب « Sequaces Aristotelis » وكان يقول عن الشراح العرب « Sequaces Aristotelis, et qui famosieres fuerunt de gente Arabum in disciplinis Aristotelis » « اتباع أرسطو ومن اشتهر بين العرب كتلاميذ لأرسطو » . ونتج عن هذا الخلط أنه أصبح الغزالى فى رأيه من شراح أرسطو ، وأن أصبحت قضية وحدة العقل قضية يقول بها كل المشائيين مع أنه لم يقل بها إلا ابن رشد . وبالرغم من هجوم دوفرنى هذا على أرسطو وعلى أتباعه فقد كان يعتقد أنه خير من فسر عالم ماتحت فلك القمر وأنه كذلك يستحق لقب المعلم الأول « Magister primus » (٣) .

---

(١) Renan : Averroès et l'averroisme p. 230

(٢) De Universo : I, cap. XXIV, dans Duhem : Le système du monde, tome III, p. 265-266

(٣) Gilson (E) : La philosopie au moyen âge de Scot Erigène à G. Occam. Collection Payot, Paris, 1922, volume I, p.121

لم يعرف أوفرنى إذن أرسطو معرفة سليمة إنما عرفه على أنه صاحب كتابى العلل « Liber de Causis » وأثولوجيا أرسطو . واعتقد أن أرسطو قال بنظرية الخلق بواسطة الفيض عن المبدأ الأول ولذا هاجمه مع أن الذى يستحق هجومه هنا هو ابن سينا الذى قال بهذه النظرية ، ولما كان جيوم يظن أنه مجرد شارح لأرسطو ظن أن نظريته هذه هى نظرية أرسطية خالصة (١) .

وبالرغم من اعترافنا بأن موقف جيّوم دوفرنى من أرسطو وأتباعه وعلى رأسهم ابن سينا كان فى أغلب الأحيان هو موقف المهاجم إلا أن من حقنا أن نؤكد أن كثرة احتكاكه بنظريات هؤلاء أمدته بمادة فكرية ضخمة وأطلعته على مشاكل فلسفية لم يكن يستطيع التعرف عليها لولا معرفته بهؤلاء « الخصوم » . عن وعى كان جيّوم دوفرنى يدرك اختلاف الفكر المسيحى عن الفكر الوثنى ولذا كان حريصا على دحض هذا الأخير ، ولكن مجرد الخوض فى هذا الاختلاف أتاح للعقل الأوروبى المسيحى أن يتعرف على عالم جديد من الأفكار مما سيكون له أكبر الأثر فى تطوره . أما عن موقفه من ابن سينا فهو موقف الهجوم . هذا صحيح ولكن إليه يرجع الفضل فى تعريف العالم العربى المسيحى منذ مطلع القرن الثالث عشر بالشيخ الرئيس ، فالمطلع على مؤلفات دوفرنى يلاحظ أنه يكثر من ذكره ومن محاورته ومن نقده . ويكفى إحصاء عدد المرات التى يذكر فيها الإلهيات التى يسميها بالفلسفة الأولى « Prima philosophia » للتأكد من صحة هذا القول (٢) ولعل أثر ابن سينا على جيّوم دوفرنى سيتضح أكثر عند حديثنا عن نظرية النفس عنده .

---

(١) Duhem: Opcit pp. 265 et 266

(٢) Renan : Opcit p. 22 6-227

الفصل الرابع

توماس الأكويني مؤسس صرح الأرسطية المؤمنة

رأينا كيف استقبل جيّوم دوفرنى أرسطو وشراحه العرب وعلى رأسهم ابن سينا وكيف كان موقفه موقفا غير منتظر ، فماذا كان موقف القديس توماس الأكوينى الذى أصدر أول مؤلفاته وهو « فى الوجود والماهية » « De Ente et Essentia » عام ١٢٥٦ بعد أن عرف الغرب المسيحى أرسطو ومدرسته معرفة وثيقة ، أى بعد أن ذاعت مؤلفات أرسطو ومؤلفات تلاميذه وشراحه أمثال ابن سينا وابن رشد وسائر المشائيين العرب ؟ ماذا كان موقف القديس توماس الأكوينى من أرسطو وهو الذى جاء بعد أن اجتاز العقل الغربى المسيحى مرحلة اعتبار أرسطو ومدرسته تيارا غازيا يهدد سلامة العقيدة ؟ من المعروف أنه فى عام ١٢٤٠ انحصر كل اهتمام أساتذة كليتى الآداب واللاهوت – على أثر قرارى تحريم عام ١٢١٠ و ١٢١٥ – فى منطق وأخلاق وسياسة أرسطو ، إذ تحاشوا التعرض للجوانب الشائكة من فلسفته أى للجانب الطبيعى والميتافيزيقى . ولكن مما مهد لاتساع اهتمام مفكرى أوروبا بأرسطو بحيث يشمل كل جوانب فلسفته إصدار البابا جريجوار التاسع ، وهو ذات البابا الذى ساند أساتذة كلية الآداب فى إضرابهم الذى سبق لى الحديث عنه عند حديثى عن جيّوم دوفرنى ، قرار فى عام ١٢٣١ بتشكيل لجنة لفحص مؤلفات « الفيلسوف » بهدف إصدار طبعة كاملة لها بعد « تنقيتها » من كل مايتعارض والعقيدة . وصحيح أن هذه اللجنة

لم تنجز المهمة المنوطة بها – شأنها فى هذا شأن كل اللجان – ولكن خطوة البابا هذه تدل على استعداد بعض من الطليعة المستنيرة التى تملك زمام السلطة لاستقبال الجديد . وفى الأربعينيات لجأ المفكرون المسيحيون إلى حيلة عرفها العقل البشرى منذ القدم ولجأ إليها كلما كان يعجب بجديد ولكنه فى ذات الوقت يخشى الإقبال عليه كلية لأن القديم مايزال مسيطرا ، وأعنى بهذه الحيلة التلفيق . هؤلاء المفكرون كانوا يختارون بعض العناصر الأرسطية ويحاولون التوفيق بينها وبين الأفلاطونية المحدثة المتمثلة فى فلسفة أوغسطين فى المقام الأول فضلا عن تمثلها فى فلسفتى ابن سينا وابن جبيرول والأول مسيحى والثانى مسلم والثالث يهودى ! هذا التلفيق يفسر لنا عدم نقاء الأرسطية فى كتابات هذه المرحلة . وفى عام ١٢٥٥ صدر قرار فى ١٩ مارس « يفرض » دراسة وشرح كل المؤلفات الأرسطية المعروفة وقتذاك فى كلية الآداب بالجامعات المختلفة فى كل أوروبا . وفى اعتقادى أن هذا القرار كان اعترافا بواقع أكثر منه خطوة واعية ساعية للتطور . وهكذا تبدل الحال ليصبح أرسطو هو الفيلسوف المعتمد المرضى عنه بعد أن كانت مؤلفاته تحرم بحزم ! وفى نفس الفترة كان ألبرت الكبير قد شرع فى إصدار شروحه على أرسطو مما سيكون له أعظم الأثر على تطور الفلسفة الغربية ، ومما سيساهم فى نشر الأرسطية . وفى هذه الشروح عنى ألبرت الكبير بفضح وكشف « أباطيل » المذهب المشائى المتعارضة مع العقيدة . أى أن ألبرت الكبير كان يحاول تنقية أرسطو . وأهمية عمل ألبرت هذا أنه أرسى أسس العلوم المختلفة – التى تحتويها الفلسفة بين جوانبها – فى الجهاز المعرفى الغربى . أو بمعنى آخر قدم الأسس التى سيقوم عليها فى المستقبل حل أزمة الفكر الغربى المسيحى ، وهى الأزمة التى خلقها الوقوف على فلسفة أرسطو

وشراحه . وإذا كان ألبرت الكبير قد وضع أسس الحل أو مهد له فإن القديس توماس الأكويني تلميذ ألبرت النجيب كان هو من سيأخذ على عاتقه إنجاز هذه المهمة (١) .

أتيحت لتوماس الأكويني فرصة أن يعرف الأرسطية الخالصة النقية وأن يعرف حقيقة الأعمال المنحول مثل كتاب العلل وأثولوجيا أرسطو وهى تلك الأعمال التى تشوه الأرسطية . ولقد تحقق له ذلك لأنه اطلع على الترجمات المباشرة عن اليونانية للأعمال الأرسطية . فبينما كان السابقون عليه لايعرفون إلا أرسطو من خلال ترجماته عن العربية ، فقد عرف هو أرسطو اليونانى الذى قدمه له زميله جيّوم دى موربيك Guillaume de Moerbeke فى اللاتينية .

كان توماس الأكوينى أول من تخلص بحسم من ترددات السابقين عليه ، أى كان أول من اتخذ موقفا فلسفيا واضحا يرى البعض أنه موقف أرسطى بحت بينما يراه البعض الآخر موقفا فلسفيا مبتكرا جديرا بأن يسمى بالتوماوية (٢) . ولعل الرجوع إلى شروح توماس الأكوينى ومؤلفاته الخاصة مما يعيننا على تفهم موقفه . كان يكشف فى شروحه عن إعجاب شديد بالفيلسوف ، ففلسفته هى الفلسفة الحقة أو هى الحق فى أغلب الأحيان . وهذا التأييد لفلسفة أرسطو يعنى أنه لم يكن مجرد شارح بل كان فيلسوفا ذا موقف ، تحمس للفلسفة التى هو بصدد شرحها واعتبرها فى الأغلب فلسفته هو شخصيا . ولكن توماس

---

(١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 513 à 516

(٢) Ibid p. 516 (٢)

الأكويني الشارح الذى أخذ على عاتقه مسئولية تقديم الفلسفة الحقة للمسيحيين كان كذلك مسيحيا مخلصا أشد الإخلاص لعقيدته وكله رغبة لخدمتها . وكانت الخدمة الجليلة التى قدمها لها بالفعل هى تقديمه للمسيحيين « فكرا فلسفيا جديدا » لايتعارض مع تلك العقيدة ، أى فكرا خاليا من كل مايتعارض معها . ولتحقيق ذلك كان إذا ماصادفته قضية أرسطية متعارضة والعقيدة يحاول بقدر الإمكان تقليل حجم الفجوة بينها وبين المسيحية مثلما حدث فى حالة قضية قدم العالم الأرسطية . فقد حاول أن يبين أن بداية العالم الزمانية لايمكن إثباتها عقلا وهو ماعالجته من قبل فى دراستى عن الرشدية اللاتينية [١] . وأحيانا كان تحاشيا لإبراز الخلاف بين العقيدة وأرسطو – إذا ماوجد أكثر من تأويل للنص الأرسطى – يختار أقرب التأويلات للتصور المسيحى وهذا مانلحظه بوضوح عند شرحه للكتاب الثالث من كتاب النفس الأرسطى وقد تناول ذلك فى « شرح كتاب النفس » « De Anima » وكذلك فى الجزء الأول من « وحدة العقل » « De Unitate Intellectus » . أما فى مؤلفاته الخاصة وعلى رأسها « الخلاصة اللاهوتية » فهو يذكر رأى أرسطو كما يذكر رأى أوغسطين ورأى شراح أرسطو مثل ابن سينا وابن رشد ويختار من بين هذه الآراء ما يبدو له أنه الحق ، وغالبا ماكان هذا الحق هو مانطق به أرسطو .

واضح إذن مما سبق أن توماس الأكوينى اجتهد وكرس جزءًا عظيما من جهده ووقته لتقديم فلسفة أرسطو على أنها الفلسفة الحقة ، فهل يمكن أن تعتبر جهوده هذه من قبل محاولات « التوفيق » الشهيرة

---

(١) أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ١٥٠ – ١٦١ .

التى قام بها الفلاسفة المسلمون من قبل ومنهم ابن سينا ؟ البعض يميل إلى هذا الرأى ، إلا أن البعض الآخر – خاصة أصحاب النزعة التوماوية منهم – يرى أن كل محاولاته الفلسفية كانت محاولة شرح وتفسير متعاطف مع أرسطو فحسب ، أى أن الأكوينى كان يقدم تفسيرا يحاول أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقية للأرسطية التى تتفق « بالطبع » مع المسيحية . وبعبارة أخرى لم يكن التوفيق أبدا هو هدف توماس الأكوينى إنما هدفه كان إظهار على قدر المستطاع « التطابق » الموجود بين الأرسطية والفلسفة الحقة أى فلسفة العقل الطبيعى [١] . وجد توماس الأكوينى فى الأرسطية لا عناصر فلسفية يميل إليها بل عناصر الفلسفة الحقة الوحيدة على الإطلاق ، أى وجد فى أرسطو أفضل بلورة لكل الجهود الفلسفية السابقة . وآمن الأكوينى بأن رسالته الفكرية هى أولا تطهير أرسطو من كل عناصر دخيلة عليه ، أى تطهيره من كل ماعلق به على مر العصور بواسطة جهود شراحه المختلفى الجنسيات والأديان . كما آمن بأن الخطوة الثانية الواجبة عليه هى استكمال تلك الفلسفة بحيث تجد الإنسانية فى المستقبل أساسا تستطيع استكمال بناء صرح الفلسفة عليه [٢] .

كان هدف الأكوينى جعل فلسفة أرسطو وحدها هى الفلسفة المسيحية ولذا كثيرا مانجده يهاجم كل مايتعارض مع « الفيلسوف » : هاجم أفلاطون لإختلاف أرسطو معه ، واختلف مع أوغسطين وهو يمثل التراث اللاهوتى المسيحى كما اختلف مع كل خلفائه لأنهم أفلاطونيون .

---

(١) Van Steenberghen (F) : Opcit p. 329

(٢) Paulus Geny : La cohérence de la synthése thomiste, dans Xenia thomistica, Volumen Primun, Romae in Pont. Collegio Angelico, Romae 1925 p.105 à125

بل تصدى لعدة نظريات فلسفية كانت ذات سطوة عظيمة على الفكر المسيحى لكونها تختلف مع المواقف الأساسية للأرسطية ، ومنها على سبيل المثال نظرية مادية الصورة ونظرية تعدد الصور الجوهرية وهما لابن جبيرول لكونهما انحرافات عن الأرسطية . وكما هو معروف انتقد الأكوينى الشارح ابن رشد كثيرا وطويلا كلما تراءى له أن شرحه غير دقيق وغير وفىّ لحقيقة فكر المعلم الأول . إلا أن المفكر غالبا مايعجز عن تحقيق كل خطته ولذا فالمتأمل فى كتابات الأكوينى يجده يستكمل الأرسطية بالأفلاطونية المحدثة شأنه فى هذا شأن الأرسطيين المسلمين واليهود السابقين عليه والذى طالما هاجمهم (١) .

أراد توماس الأكوينى إذن استبدال تراث بتراث آخر ، أراد استبدال التراث الأرسطى بالتراث اللاهوتى المسيحى الأوغسطينى المألوف . كان توماس الأكوينى يبغى أولا وأخيرا توجيه عقول محبى الحكمة ودارسى اللاهوت إلى الوجهة الصحيحة وهذه الوجهة الصحيحة عنده لم تكن هى التراث الأوغسطينى بل كانت الفلسفة الأرسطية . ومن هذا المنطلق يمكن اعتباره أرسطيا سواء فى شروحه الأرسطية أم فى مؤلفاته الخاصة . وأرسطية الأكوينى ليست نقية تماما كما هو الحال عند ابن رشد إنما هى أرسطية أدخل عليها ببراعة مفاهيم مسيحية صيغت صياغة مبتكرة مخالفة للصياغة الأوغسطينية .

والغريب أنه بالرغم من اختلاف موقف كل من ابن سينا وتوماس الأكوينى من أرسطو إلا أن موقفهما من التراث السائد والمسيطر كان

---

(١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 332

واحداً وهو موقف الثورة . ثار ابن سينا على التراث الأرسطى وهاجمه ، بعد أن عكف على دراسته بل وعلى شرحه شرحا مطولا ، إذ رأى فيه عقبة تحول دون انطلاق العقول ، وصاغ فلسفة جديدة مشرقية كان التراث الفارسى عمادها . وخشية هجوم جماهير الأرسطيين المتعصبين قصر هذه الفلسفة الجديدة على الصفوة أى على تلاميذه ؛ وكان ابن سينا يعرف سلطان أرسطو على العقول ولذا ساير التيار العام وقدم شرحا لأرسطو . أما الأكوينى فكانت ثورته على تراث لاهوتى ، هو التراث الأوغسطينى ، رأى فيه هو أيضا عقبة أمام العقول تحول دون انطلاقها ، ولقد كرس الأكوينى حياته لفرض « فلسفة » جديدة عمادها الأرسطية على العقول المسيحية واستبدالها بالتراث الأوغسطينى . أى أنه مثل ابن سينا أراد استبدال تراث بتراث . وأشك فى أن قديسنا كان على علم بثورة الشيخ الرئيس على أرسطو لأنه فيما أعتقد لم يطلع إلا على بعض « الشفاء » وظنه شرحا وافيا للفلسفة الأرسطية مما دعاه إلى استعارة كثير من تأويلاته لقضايا « الفيلسوف » . وبعبارة أخرى ماتمثله الأكوينى من المذهب السيناوى هو بعض من جانبه المشائى .

جاء ابن سينا بعد أن استقرت الأرسطية وأصبحت تبدو وكأنها الحقيقة المطلقة الخالدة ، ولكنه بدلا من أن يستسلم لها ثار عليها وعلى أتباعها الذين نعتهم بالبله فى كثير من مؤلفاته ذات النزعة المشرقية من قبيل « الفلسفة المشرقية » والإنصاف والإشارات والتنبيهات والمباحثات والتعليقات . أما فى مؤلفاته التعليمية من قبيل الشفاء والنجاة وهو هذا النمط من المؤلفات التى وضعها من أجل طلاب ومحبى الفلسفة فقد التزم بالتراث المشائى العربى الإسلامى إلى حد كبير وإن أضاف إليه لمحات شخصية مبتكرة . كان ابن سينا قد اطلع منذ مطلع شبابه على التراث

الفارسى فأدرك أن الحقيقة ليست دائما هى المتمثلة فى الأرسطية بل قد تكون متمثلة فى تراث آخر مثل التراث الفارسى . أما الأكوينى فقد جاءت محاولته بعد محاولة ألبرت الكبير لفهم وشرح أرسطو فكان طبيعيا أن يجعل رسالته هى تمثل أرسطو فى اللاهوت المسيحى . حقق الأكوينى ماكان يصبو إليه العقل الغربى المسيحى وهو بناء لاهوت فلسفى جديد ولو لم يحقق هو لحققه مفكر آخر .

* * *

الفصل الخامس

روجر بيكون بين أرسطو وابن سينا

بالرغم من أهمية روجر بيكون العظمى وبالرغم من انفراده فى عصره بمحاولته المستمرة للوقوف على سر العلوم الطبيعية بالتأمل والتجربة فإنه من الفلاسفة الذين يكثر الحديث عنهم دون التعمق فى دراستهم ! فقلما وجد من الباحثين من كتب عنه من واقع اطلاعه ودراسته لمؤلفاته بل معظمهم يكتفون بالكتابة عنه اعتمادا على ماقرأوه عنه ومن هؤلاء بروكر « Brucker » وباهل « Buhle » وتنمان « Tenneman » (١) . وماكتب عنه باللغة العربية ضئيل للغاية حتى أن إسم بيكون أصبح المقصود به عند أبناء العربية فرنسيس بيكون فحسب ولذا أرى من المفيد الكتابة عن حياته ومؤلفاته كنوع من محاولة شد الانتباه لهذا الفيلسوف الرائد الذى لم يلق بعد مايستحقه من تقدير .

١ – حياته :

أصبح من المتفق عليه أن روجر بيكون ولد فيما بين ١٢١٠ و ١٢١٥ وإن رجح البعض أنه ولد عام ١٢١٤ على وجه التحديد ، فى دورستشاير Dorsetshire بالقرب من إيلشيستر Ilchester ، وهو ينتمى

---

(١) Jourdain (A) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain Paris 1843, p. 372

لعائلة ثرية ذات نفوذ [١] . استغرق منذ صباه فى دراسة اللغات والعلوم وبذل فى ذلك جهدا هائلا حتى أنه يقول عن نفسه : « مما يذكر أنه لم يوجد من بذل مابذلته من جهد فى دراسة اللغات » [٢] . التحق بأكسفورد حيث وجد أساتذة أرضوا ميوله الفكرية التواقة للتحرر وللتجديد سواء فى المجال التأملى أو فى المجال التطبيقى وعلى رأس هؤلاء « روبرت بيكون » Robert Bacon وهو عمه فى أغلب الظن و « ريتشارد فيتزاكر » Richard Fitzacre الدومنيكانى و « آدام مارش » Adam March و « أيدمون ريتش » Edmond Rich وأسقف لينكولن الشهير « روبرت جروستيت » Robert Grosse-Tête [٣] . ومالفت نظره فى جروستيت أنه لم يتأثر بمؤلفات أرسطو بالرغم من معرفته الوثيقة بها بل استند إلى فلاسفة آخرين وإلى تجربته . وكان جروستيت يحاول تفسير أسباب كل الظواهر الطبيعية تفسيرا كميا رياضيا مؤمنا بأن الرياضيات ضرورية لاغنى عنها لكافة العلوم بل للاهوت نفسه [٤] .

إلتحق ، بعد أن أنهى دراسته فى اكسفورد ، بجامعة باريس وفقا لتقليد انتشر فى ذلك الحين وبمقتضاه كان طلاب العلم على اختلاف موطنهم يدرسون بجامعة باريس بعد إنهاء دراستهم فى جامعات بلادهم . فما فعله بيكون فعله ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى من بعده . ونكاد

---

(١) Gilson : La philosophie au moyen âge, p.208

(٢) Roger Bacon : Opus Tertium C.XX dans Saisset p.10

(٣) Saisse :p.ll

(٤) Gilson : p. 214

لانعرف شيئا عن إقامته فى باريس إلا أنه تتلمذ على يدى الأستاذ الفرنسى بطرس دى ماريكورت Pierre de Maricourt . وأعجبه فى هذا الأستاذ فكرة أساسية كان يؤمن بها وهى أن التأمل وحده لايكفى بل لابد للإنسان أن يعرف كيف يستخدم يديه . ولقد أطلق عليه بيكون لقب « أستاذ التجارب » « Dominus experimentorum » (١) . أنهى بيكون دراسته فى باريس وحصل على لقب مدرس وذاع صيته وكان ذلك فى منتصف الأربعينيات . دارت دروسه حول شروح أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية كما تناولت بالشرح « كتاب العلل » المنحول فكان بذلك رائدا فى تدريس مؤلفات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية بالجامعة (٢) . عاد لأكسفورد وعمل بها أستاذا فيما بين عام ١٢٥٠ و ١٢٥٧ . انضم لطائفة الفرنسيسكان وإن كان تاريخ ذلك على وجه الدقة مايزال مجهولا لدينا : فالبعض يرجح أنه حدث فيما بين عام ١٢٥١ وعام ١٢٥٧ ، بينما يرجح البعض الآخر أن هذا الانضمام جاء نتيجة لاتصاله بالقديس بونافنتورا وبالتالى لابد أنه حدث بعد عام ١٢٥٧ أى بعد تعرفه به . وحال انضمامه لطائفة الفرنسيسكان دون استمراره فى عمله كأستاذ فى الجامعة كما حال دون نشره لمؤلفاته طبقا لقانون عجيب استنته هذه الطائفة وتمسكت به بحزم . ولم يفرج عن مؤلفات بيكون إلا عندما اعتلى كليمانت الرابع Clément IV كرسى البابوية — وكان صديقا لبيكون — فألغى هذا القانون . طلب هذا البابا من بيكون أن يرسل له مؤلفاته . استغرق بيكون فى العمل وبالرغم من الصعوبات الفائقة استطاع أن

---

(١) Ibid p. 214

(٢) Van Steenberghen (F) : La philosophie au XIII siècle, p.144

يرسل له مؤلفه الشهير « السفر العظيم » Opus Majus فى أوائل عام ١٢٦٧ ثم مؤلفه « السفر الثالث » Opus Tertium . إستمر فى إخراج كنوزه الشهيرة فى عام ١٢٧٧ يشجعه ويحثه على العمل تعضيد صديقه البابا له وإيمانه العميق بضرورة انتصار أفكاره الغريبة على عصره فى المستقبل . ولكن سرعان ماتكالبت عليه معارضة شرسة رافضة لأفكاره الجديدة ظفرت فى نهاية صراعها مع هذه الأفكار من الرئيس العام لطائفة الفرنسيسكان Jèrome d'Ascoli بقرار تحريم لمؤلفاته الخطرة .

ولقد صدر هذا القرار فى زمن قريب من ذلك الذى أصدر فيه أسقف باريس إتيين تامبيه Etienne Tempier قرار التحريم الشهير فى ٧ مارس ١٢٧٧ والذى اشتمل على ٢١٩ قضية محرمة (١) . وانتهز أعداء بيكون فرصة صدور هذا القرار فى باريس وضغطوا على سلطات الفرنسيسكان حتى زج ببيكون فى السجن فى عام ١٢٧٨ ولم يفرج عنه إلا عام ١٢٩٢ . سجن بيكون بدلا من أن يكرم من قبل الذين أراد تنويرهم والكشف لهم عن أخطائهم وحثهم على دراسة الطبيعة من أجل السيطرة عليها وتسخيرها لصالحهم . ولم تنكسر شوكة بيكون بل ظل وفيا لأفكاره واستطاع أن يخرج فى ذات العام الذى أفرج فيه عنه أى عام ١٢٩٢ عمله الموسوعى الذى تناول كل القضايا التى شغلته طوال عمره الفكرى ونعنى به « Compendium theologiae » أى « موجز فى دراسة اللاهوت » . وتوفى تلميذ الفلاسفة والعلماء العرب والذى كان سابقا لعصره بأكثر من ثلاثة قرون فى ١١ يونيو ١٢٩٤ (٢) .

---

(١) Gilson : Opcit pp 208-209

Dictionnaire de Théologie catholique, Tome 2, Ière partie, Paris 1923 p. 11 à 13

(٢) Dictionnaire de Théologie catholique, Tome 2, Ière partie, Paris 1923, p. 11

وحتى القرن الثامن عشر كان ثمة برج عتيق فى أطراف أكسفورد يزوره السواح لأنه من المعالم الأثرية لهذه المدينة الجامعية . وهو من المعالم الأثرية لأنه عرف عنه أنه المكان الذى اعتكف فيه روجر بيكون ليقوم بدراساته وتجاربه العجيبة وشاع أن فى هذا المكان درس بيكون السماء وعرف أسرار الأرض ، وفيه صنع بمعاونة زميله الفرنسيسكانى Thomas Bungey توماس بنجاى « شيئا يتكلم » [١] والغريب أن هذه الصورة الأسطورية أو الفلكلورية التى احتفظ بها الشعب الإنجليزى لبيكون هى أقرب لحقيقته ، فبيكون بالفعل كان رجل علم وتجريب أكثر مما كان فيلسوفا ميتافيزيقيا .

والغريب أيضا أن معظم الدراسات التى تناولت بيكون تناولته كميتافيزيقى خاض فى المشاكل التقليدية التى شغلت عصره وغفلت الجانب العلمى التجريبى الطريف الرائد من فكره .

٢ — مؤلفاتـــه :

تنقسم مؤلفات بيكون إلى شروح لأرسطو فضلا عن شرح لكتاب « العلل » الشهير ؛ وإلى مؤلفات تعبر عن فلسفته الشخصية أما الشروح فهى وفقا لأحدث الدراسات عن بيكون ووفقا لترتيبها الزمنى كالآتى :—

(١) Quaestiones primae supra libros quator physicorum »

أى « المسائل الأولى فى الكتاب الرابع من الطبيعيات »

(٢) Quaestiones supra undecimum primae philosophiae »

---

(١) Saisset : Opcit p. 4

أى « مسائل فى الكتاب الحادى عشر من الفلسفة الأولى » وهو يتناول بالشرح الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا وليس الكتاب الحادى عشر منها كما يشير العنوان إذ كان ثمة لبث بين الكتابين لم ينجلى إلا فى عام ١٢٧١

(٣) Quaestiones supra quator libros primae philosophiae »

أى « مسائل فى الكتاب الرابع من الفلسفة الأولى » .

(٤) Quaestiones supra librum de generatione et corruptione »

أى « مسائل فى كتاب الكون والفساد » . وهو مفقود ولم يعثر عليه حتى الآن .

(٥) Quaestiones supra librum de animalibus

أى « مسائل فى كتاب الحيوان » ولم يعثر عليه هو أيضا .

(٦) Quaestiones alterae supra libros physicorum

أى « مسائل أخرى فى كتاب الطبيعيات » وهو عن الكتب الثمانية الأولى من الطبيعيات .

(٧) Quaestiones alterae supra libros prima philosophiae

أى « مسائل أخرى فى كتب الفلسفة الأولى » ويتناول الكتابين الأولين والكتب التى تقع بين الخامس والعاشر من الميتافيزيقا .

(٨) Quaestiones supra librum de plantes

أى « مسائل فى كتاب النبات » (علما بأن كتاب النبات مشكوك فى نسبه لأرسطو) .

(٩) Quaestiones supra librum de anima

أى : « مسائل فى كتاب النفس » ولم يعثر عليه بعد .

(١٠) Quaestiones supra librum de Causis

أى « مسائل فى كتاب العلل » .

١١ — Quaestiones supra librum de Caelo et mundo

أى « مسائل فى كتاب السماء والعالم » . ولم يعثر عليه بعد وربما لم يحرره بيكون أصلا وإن تحدث عن نيته على فعل ذلك . وكل هذه الشروح ، باستثناء المفقودة بالطبع ، منشورة فى طبعة كاملة هى :
« Opera hactenus inedita Rogeri Baconi » (١) .

وهذه الشروح ليست شروحا من قبيل شروح كل من ابن سينا وألبرت الكبير ، ولا شروحا كبرى تتبع النص جملة جملة على نهج شروح ابن رشد الكبرى وشروح توماس الأكوينى ، إنما هى معالجة للمشاكل وللقضايا المختلفة المتضمنة فى العمل الذى يتناوله الشرح . ويبدو روجر بيكون فى شروحه متحررا وصاحب العديد من الأفكار الشخصية ؛ وشروح بيكون أقدم شهادة على أن عالما رحبا وثريا من الأفكار الفلسفية كان يطرح ويناقش فى جامعة باريس فى ذلك الحين (٢) .

وأما مؤلفاته الشخصية فعلى رأسها « السفر الأكبر » « Opus Majus » الذى انتهى منه عام ١٢٦٧ وهو مقسم إلى سبعة أجزاء . ولقد وضعه بيكون ليصلح به مسار الفلسفة ، ولذا فهو يناقش فيه أسباب الجهل الإنسانى ، والعقبات التى تحول دون اكتشاف الحقيقة ، والعلاقات القوية التى تربط بين الفلسفة واللاهوت . كما يبرز فيه فائدة وأهمية كل من الرياضيات والعلم الطبيعى والفلك والجغرافيا . وفى هذا العمل الذى يعد أعظم أعماله على الإطلاق يتضح هدفا بيكون اللذان

---

(١) Van Steenberghen : Opcit P.144-145

(٢) Ibid. p.149

سعى لتحقيقهما أيضا فى الـ « Opus minus » أى « السفر الأصفر »، وفى « Opus tertium » أى « السفر الثالث » ؛ ونعنى بهذين الهدفين إظهار الفائدة العملية للفلسفة خاصة فائدتها للكنسية ، وإصلاح حال التعليم عن طريق إعادة تقييم العلوم المختلفة . وأكد بيكون أن هدفه ليس عرض العلم الكلى لأن مثل هذا العلم لم يتحقق بعد فهو دائما هدف أسمى فحسب من واجبنا أن نسعى لتحقيقه . وفيه يؤكد بيكون أيضا أنه وضعه ليكون بمثابة الدعوة للبحث وللتجريب ، فالتعقل الخالص لايثبت شيئا إنما التجربة هى الوسيلة الوحيدة لمن يبتغى اليقين . يقول فى ذلك :

« Nullus sermo in his potest certificare,totum enim dependet ab experientia »

أى « ليس فى مقدور أى مقال تقديم اليقين إنما هذا فى استطاعة التجربة وحدها » . ولم يغفل بيكون الحكمة الإلٰهية أو اللاهوت إذ كان يراه الغاية التى ينبغى أن يصبو إليها كل الفكر الانسانى ، بل أوصى بمضاعفة حظ الأطفال من معرفة الكتاب المقدس وأسس المسيحية وبالإقلاع عن الاهتمام الزائد بأوفيد وبأمثاله من الشعراء أصحاب الأعمال المليئة بالأباطيل التى تمس العقيدة والأخلاق (١) .

ولقد وضع فى ذات الوقت الذى وضع فيه « السفر الأكبر » عملين مكملين له هما « السفر الأصغر » « Opus Minus » ، و «Opus Tertium» « السفر الثالث » ، والأول ضاع معظمه فلم تصلنا منه إلا شذرات نشرها لأول مرة J.S.Brewer تحت عنوان : Fr.R.Bacon Opera quaedam hactenus inedita, Londres 1859 وهو مختصر للسفر الأكبر مع

---

(١) Gilson : Opcit p.218, et Thorndike : History of magic and experimental science pp. 630-631

بعض التعديلات ومع إضافة موضوع الكيمياء النظرية والتطبيقية . أما الثانى فيتكون من خمسة وسبعين فصلا ضاع نصفه على الأقل ونشره لأول مرة برور أيضا فى نهاية القرن الماضى وهو يتناول ذات موضوعات العملين السابقين ولكن بطريقة أكثر وضوحا وأكثر تعمقا . أما أول مؤلفاته زمانا فهى رسالة صغيرة وضعها فى نفس الفترة التى وضع فيها شروحه وعنوانها :

« فى القدرة الهائلة للفن والطبيعة » « De mirabili potestate artis et naturae »

وقد نشرت لأول مرة فى باريس عام ١٥٤٢ . ثم تلاها برسالة أخرى لم تنشر أبدا هى « Computus naturalium » وفى عام ١٢٧٨ انتهى من « Speculum astronomiae » « عرض للفلك » الذى نسب خطأ طويلا لألبرت الكبير ، وفيه يدافع عن علم التنجيم ويهاجم تحريم هذا العلم . وبالرغم من أهمية الثلاثية « السفر الأكبر » و « الأصغر » و « الثالث » إلا أنها تبدو وكأنها تمهيد لعمل لاحق أوسع وأعمق ونعنى به « الكتاب الأساسى » « Scriptum principale » الذى أراد بيكون أن يضمنه كل فكره فى شتى فروع الفلسفة من رياضيات وطبيعيات وميتافيزيقا ولم يتبق منه إلا أجزاء يسيرة . أما فى Compendium Studii philosphiae « خلاصة فى دراسة الفلسفة » الذى نشره Brewep فهو يعيد الكرة مرة أخرى فيتناول ذات الموضوع الذى كان يؤرقه بشدة فيما يبدو إلا وهو علل الجهل الإنسانى ووسائل اكتساب المعرفة . ولقد سبق أن ذكرت عمله الضخم « موجز فى دراسة اللاهوت » الذى ضمنه كل القضايا والمشاكل الفكرية التى شغلته طوال حياته الثائرة . وتنسب لبيكون كذلك ثلاث وسائل هى :

« عرض للكيمياء » « Speculum alchimiae »

و « فى تأخر حدوث أعراض الشيخوخة » « De retardandis senectutis accidentibus »

و « Epistola de l'aude Scripturae sacrae » « رسالة فى فهم الكتاب المقدس » وجميعها منشورة . ولمؤلفات بيكون المتنوعة مخطوطات عديدة فى مكتبات إيطاليا وفرنسا وانجلترا خاصة بالطبع ، وبالرغم من هذا لم تصدر ولاطبعة محققة لأعماله الكاملة حتى الآن ، وبالتالى مازالت تواجه الباحثين صعوبة تكوين تصور شامل ودقيق لفكر بيكون (١) .

٣ – ثورة بيكون على أرسطو :

عرف روجر بيكون أرسطو معرفة عميقة دقيقة ، وكان على يقين أنه يعرفه كما لم يعرفه أى من معاصريه الذين اتهمهم بالجهل والسطحية . بالفعل كان بيكون يعرف اليونانية ولذا اطلع على مؤلفات أرسطو فى أصولها وليس فى ترجماتها . كان بيكون عالما لغويا من طراز فريد ولذا كان يرى أن الإلمام بالفلسفة واكتشاف شتى فروع المعرفة لن يتم إلا بدراسة اللغات المختلفة دراسة دقيقة تتيح الوقوف على أسرارها فتتكشف حينئذ كنوز المعرفة . ومثل هذا التصور للمعرفة ومثل هذا الامتلاك لناصية أدواتها وأساليبها مكنه من استيعاب جل إنتاج العقل البشرى السابق ولذا توصل إلى فكرة جديدة تماما فى ذلك الحين فى أوروبا المسيحية الا وهى أن الحقيقة لايستطيع عقل واحد اكتشافها بمفرده مهما كان عظيما وحتى لو كان هذا العقل هو عقل أرسطو نفسه ، إنما الحقيقة بناء شامخ تساهم فى بنائه أجيال تلو الأجيال من العلماء ، ولذا فالحقيقة فى تطور دائم عبر لزمان . فما كان يبدو بالأمس هو الحقيقة الوحيدة قد يصبح

---

(١) Dictionnaire de Théologie catholique, tome 2, p.12

فى مقام الخطأ اليوم أو غدا . حطم بيكون إذن مفهوم الحقيقة الكلية المطلقة الخالدة التى لا تتغير عبر الزمان . وفى رأىّ أن هذه خطوة جريئة وخطيرة للغاية لم يكتب لها النجاح إنما قتلت فى مهدها لأن بيكون لم يخلف وراءه مدرسة أو تيارا يواصل مابدأه هو . ويدلل بيكون [١] على صحة رأيه بقوله أنه مامن فيلسوف عبر التاريخ بلغ الكمال من حيث بلوغ الحقيقة . فأرسطو نفسه اعترف بأنه كان يجهل بعض الأمور ، وكذلك ابن سينا الطبيب العظيم إعترف أنه يجهل المادة المكون منها قرحية العين بينما توصل بيكون إلى حقيقة هذه المادة لسبب بسيط وهو أنه جاء بعد ابن سينا بقرنين من الزمان وهو زمن كفيل بأن تتطور المعرفة خلاله . والطريق إلى الحقيقة وعر ضل فيه الكثيرون ولذا يجب علينا أن ندقق فى كل مانسمعه أو نقرأه بل يجب أن نفحص بدقة أراء القدامى حتى يمكننا تصحيحها إذا كانت خاطئة أو تكميلها إذا كانت ناقصة . يقول بيكون فى « خلاصة فى دراسة الفلسفة » : « ومما لاشك فيه أن القدامى من العلماء والفلاسفة مبجلون ولابد من الاعتراف بفضلهم لأنهم مهدوا لنا الطريق ، ولكن يجب الا يغيب عنا أن هؤلاء القدامى كانوا بشرا أى أن احتمال وقوعهم فى الخطأ أمر حتمى . ولأن الحقيقة فى تطور وتقدم فالأقدم من العلماء والفلاسفة نصيبه من الخطأ أكبر من نصيب الأحدث ... أن الأجيال الحديثة يجب أن تتفوق فى المعرفة على الأجيال السابقة لأنها ورثت كل أعمال الماضى .. » [٢] .

---

(١) Jourdain : Opcit, p.377

(٢) R.Bacon : Compendium philosophiae, cap. I,dans Saisset Opcit, p. 30

ومعنى هذا أن كل فيلسوف فى رأى بيكون يقدم ما « يمكنه » تقديمه فى عصره وحسب ولكنه لايستطيع أبدا أن يلم بكل الحكمة إنما حسبه منها بجزء . ومفهوم الإنسانية للحقيقة يتغير ، ألم يكن أرسطو الذى هو اليوم المعلم الأول و « الفيلسوف » على الإطلاق يتهم بالهرطقة منذ نصف قرن بالكاد ؟! (١) . ومن طبع الإنسانية التصدى فى بادىء الأمر للجديد رغبة منها فى المحافظة على القديم . ويدلل بيكون على صحة فكرته بأمثلة من تاريخ الفلسفة . فأرسطو الذى حارب الأراء العتيقة تجاهلته البشرية طويلا حتى جاء ابن سينا وسلط عليه الأضواء بقوة . وابن سينا ذاته وهو الشارح الأعظم لأرسطو (فى رأى بيكون طبعا) وأعظم مقلديه حورب بشدة بدوره من قبل خلفائه وخاصة من قبل ابن رشد (٢) .

كان موقف بيكون من عصره هو موقف الناقد ، المهاجم العنيف ، الثائر الجرىء . ولعل هذا الموقف هو سبب محنته وإضطهاد طائفته له ورميه فى السجن مرتين . فلا يمكن أن يكون الرجل قد لاقى كل هذا الإضطهاد بسبب خروجه على العقيدة – وهو السبب الوحيد وقتذاك الذى كان من شأنه أن يجر كل هذا الاضطهاد – خاصة وقد عرف عن بيكون إيمانه العميق وإخلاصه الشديد للكنيسة (٣) .

ولنا أن نتساءل ما الذى دعى بيكون إلى إتخاذ مثل هذا الموقف ؟

---

(١) R.Bacon : Ibid p. 29

(٢) Jourdain : Opcit,

(٣) Saisset : pp.14 et 15

والإجابة فى رأىّ بكل وضوح وجلاء أن بيكون كان لديه جديد يقدمه ، ولفرض الجديد لابد من هدم القديم أو على الأقل جزء كبير منه . أراد بيكون إذن الهدم من أجل البناء . ربما لم يقدم لنا بيكون نسقا فلسفيا متكاملا كما فعل أعلام عصره على إختلاف مذاهبهم مثل ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى والقديس بونافنتورا ، ولكنه قدم لنا موقفا جديدا من كل الفلسفة بل قدم لنا منهجا جديدا لدراستها أى قدم لنا وسيلة لتجديد الفلسفة . وفى رأىّ أن بيكون كان وأعيا بما يفعله فكل كتاباته تنطق بأنه كانت ثمة خطة يسير بمقتضاها وهدف يسعى لتحقيقه .

هاجم بيكون جميع معاصريه على اختلاف اتجاهاتهم لأنهم جميعا تمسكوا بتصور عتيق للفلسفة أراد هو هدمه . هاجم ألبرت الكبير لأن ماهو جدير بالقراءة فى كل كتاباته الضخمة قدر ضئيل للغاية وهاجم توماس الأكوينى لأن كتاباته مليئة بالأخطار . ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل هاجم زملاءه فى الطائفة وعلى رأسهم إسكندر دى هالس باتهامه بأن خلاصته ليست من إبتكاره إنما هى منقولة عن غيره ! وهاجم كذلك الفلاسفة العرب فابن سينا كثير الأخطار وابن رشد إقتبس من الآخرين كل ماله قيمة فى كتاباته ، أما ما ابتدعه فلا يزيد عن كونه أباطيل وخرافات . وتطاول على أرسطو أعظم سلطة فكرية فى القرن الثالث عشر فجرؤ على محاولة إثارة البابا ضد فكر أرسطو . كتب يقول له « إذا كان لدى أيه سلطة على مؤلفات أرسطو لحرقتها جميعا لأن دراستها لاتفيد إلا فى إضاعة الوقت وفى مضاعفة مصادر الخطأ والجهل » . ويفسر بعض الباحثين قول بيكون هذا بأنه لم يكن يقصد مؤلفات أرسطو فى حد ذاتها بل ترجماتها اللاتينية الشائعة فى عصره والتى يُكتفى بقراءتها قراءة سطحية دون أية محاولة للتعمق فيها . ومثل هذه

القراءة للترجمات وليس للأصول لاتتيح معرفة أرسطو معرفة حقة خاصة أن كثيرا من أعمال الفيلسوف قد ضاعت (١) . ويقدم البعض الآخر من الباحثين الدليل على أن بيكون لم يكن يقصد مهاجمة أرسطو انما ترجمات مؤلفاته لما فيها من نقص . أما هذا الدليل فهو أن بيكون يعتمد فى « السفر الأكبر » على السلطات التراثية ويعلى من شأن أرسطو ويطلق عليه لقب « قمة الفلاسفة » summus philosophorum وهو يصف أعماله بأنها « أسس الحكمة » . وبالرغم من هذا الدفاع عن إخلاص بيكون لأرسطو فهم يعترفون بأن بيكون هاجم « الفيلسوف » فى أكثر من موضع (٢) .

ويبدو لى هذا التأويل لموقف بيكون من أرسطو بعيدا تماما عن الحقيقة . فروجر بيكون كان أول من شرح طبيعيات وميتافيزيقا أرسطو فى الغرب عند ما عنى بذلك فى دروسه فى جامعة باريس ، وكان يعرف أرسطو معرفة دقيقة ومع هذا فهو فى هذه الشروح يأخذ عليه كثير من المآخذ . وأغلب الظن أن الفيلسوف الإنجليزى أراد أن يستبدل منهجه العلمى التجريبى الجديد بمنهج أرسطو « الطبيعى الميتافيزيقى » لوصح هذا التعبير ، ولذا لم يكن بغريب عليه أن يرى فى مؤلفات أرسطو عائقا ضد التطور والتقدم الذى يريد (أى بيكون) لعصره أن يحققه . وهو فى « خلاصة فى اللاهوت » يلوم طلاب العلم والفلسفة لأنهم ينفقون عشرين عاما فى قراءة إستدلالات أرسطو الطبيعية بدلا من دراسة الطبيعة مباشرة (٣) .

---

(١) Saisset : Ibid p.16; Jourdain : Opcit p. 386

(٢) Thorndike : Ibid p. 633

(٣) R. Bacon : Compendium theologiae, I,cap.2.dans Saisset : Opcit p. 15

هجومه إذن لم يكن منصبا على ترجمات مؤلفات أرسطو بل على هذه المؤلفات بعينها التى لاتعنى بدراسة الطبيعة على أساس من الملاحظة والتجريب .

تملك بيكون إيمان قوى بأن عصره فى جوهره غيره فى ظاهره . فهو فى ظاهره عصر ذهبى للفلسفة المدرسية لمعت فيه أسماء عديدة مثل أسماء ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى وإسكندر دى هالس وبونافنتورا وسيجر البراباتنى ، عصر واسع الأفق أثيرت فيه شتى المشاكل الفلسفية واللاهوتية ولكنه فى حقيقة أمره عصر يكرر القديم ويتأوله بأشكال مختلفة .

وكان رد فعل معاصريه لهذا الموقف الثائر والمعتز بالتجديد منطقيا وطبيعيا . فكما هاجمهم هاجموه بل وعادوه وأشاعوا عنه مايمس سمعته العلمية والعقائدية فى رأيهم . فهو قد اخترع آلات عجيبة منها مايطير فى الهواء ، ومنها مايسير فى الماء بلا مجاديف وبسرعة هائلة ، ومنها مايدمر جيشا بأكلمه فى لحظة ، ومنها مايتكلم مثل الإنسان (والعجيب أن كل هذه الآلات أخترعت بالفعل فيما بعد فهل كان لدى بيكون محاولات أولى لها شهد بها معاصروه ؟!) . إتهمه معاصروه بأنه ساحر يتقى السحر الأسود ولذا فهو لايستحق أن يظل فى زمرة خدمة الكنيسة والمسيح (١) .

٤ — ثورة بيكون على فلاسفة ولاهوتى عصره :

لأول وهلة يبدو موقف روجر بيكون من الفلسفة واللاهوت وكأنه لايختلف فى جوهره عن موقف معاصريه . وهذا حق ، فبيكون مثل

(١) Saisset : p. 17

أساطين عصره ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى وبونافنتورا اعتقد أن اللاهوت يجب أن يكون سيد العلوم ، وأن الفلسفة لابد لها أن تكون فى خدمته . وإن كانت هذه الرؤية للعلاقة بين الفلسفة واللاهوت رؤية تقليدية تماما إلا أن الوسيلة التى ارتآها صالحة لتحقيق هذا الهدف كانت جديدة تماما ومختلفة عن تلك التى ارتآها معاصروه . لقد رأى كل أعلام عصره أن العلاقة الممكنة بين الفلسفة واللاهوت لن تتحقق إلا بالتوفيق بينهما ، ولكنهم إختلفوا فيما بينهم فى هوية هذه « الفلسفة » . فهى بالنسبة للفرنسيسكان أمثال بونافنتورا فلسفة أوغسطين التى إعتاد العقل العربى المسيحى عليها منذ زمن حتى أصبحت تراثا ، بينما هى الأرسطية عند المشائيين سواء أكانوا جذريين أم حريصين على سلامة العقيدة . أما هو فآمن فى رأيى ، وإن لم يعلن ذلك صراحة ، أنه يمكن التوفيق بين اللاهوت هذا التراث الذى يجب إلا يمس وبين فلسفة جديدة تماما هى فلسفته هو . أراد بيكون أن يتحرر من قيود التراث الفلسفى حتى يتمكن من إقامة صرح جديد تماما ينسجم مع اللاهوت . إعتقد بيكون فى رأىّ أن الفلسفة ليست هى ترديد وشرح وتأويل ماسبق أن ذهب إليه القدامى بل هى فكر جديد يمكن التوصل إليه بفضل منهج يعتمد أساسا على التجريب . كرس بيكون حياته لمحاربة أهم العقبات التى تحول دون تطور الفلسفة كما تحول دون تطور أى فكر إلا وهى « خرافة السلطة » تلك الخرافة التى سيطرت فى عصره على العقول سيطره بالغة حتى أن الفلاسفة على سبيل المثال كانوا لايعنون بالتوصل للحقيقة بقدر ماكانوا يعنون بالوقوف على ماسبق أن توصل إليه العقل البشرى .

وبيكون مثله مثل كل مجدد لم يستطيع الإستغناء عن كل عناصر

التراث القديم ، ولعل فى مقدمة تلك العناصر الاقتناع بأن اللاهوت هو سيد العلوم . فهو يؤكد أن الكتاب المقدس يحوى كل الحكمة وأن الفلسفة ينحصر دورها فى فهم وعرض هذه الحكمة . ليس هذا فحسب ، بل أن الكتاب المقدس يتمتع بيقين أقوى من يقين الفلسفة حتى فيما يتعلق بالمجال الخاص بتلك الأخيرة أى حتى فيما يتعلق بطبيعة الأشياء ، ولذلك فهو يؤكد أن « السفر الأكبر » ليس مكرسا لخدمة العلوم الطبيعية فحسب ، بل هدفه الأساسى خدمة « الحكمة الإلهية » أو اللاهوت الذى هو غاية كل فكر إنسانى (١) .

وثمة سببان يجعلان الفلسفة تخضع تماما لسيطرة الله أولهما أن الفلسفة هى نتاج تأثير إشراق إلهى بواسطة العقل الفعال على عقولنا ، فنحن نتلقى العلم من الخارج ، وثانى هذه الأسباب وهو مترتب على الأول أن الله يهدف من هذا الإشراق إلى تمكيننا من بلوغ الحكمة . وفى رأى بيكون أن الله أوحى بالفلسفة للآباء ، وأن الكتب المقدسة تحوى فلسفة مستترة وراء المعنى الظاهرى لنصوصها (٢) . لقد كشف الله — فيما ذهب — عن الحقيقة لأبناء نوح وأطال فى عمرهم حتى يمكنهم من استكمال الفلسفة . إلا أن فساد البشر جعل الله يختم على قلوبهم فتلاشت الفلسفة وكان ذلك فى عصر نمرود وزرادشت وعطارد وأبولون الذين فرضوا على الناس عبادتهم على أنهم آلهة لما يتمتعون به من علم . ولم تنهض الفلسفة مرة أخرى إلا فى عهد النبى سليمان . ولكنها سرعان ما اختفت مرة ثانية بسبب خطايا البشر حتى جاء طاليس الذى بعثها مرة

---

(١) Bacon : The Opus Majus, ed.J.H. Bridges vol, I,Oxford 1897, dans Thorndike : p.631

(٢) Gilson, Opcit pp. 210 et 211

أخرى ، ونماها من بعده خلفاؤه . وكان أرسطو هو آخر هذه السلسلة من الفلاسفة اليونان تلاميذ وخلفاء الفلاسفة العبريين . ومرة أخرى كشف الله عن الفلسفة للعرب ، ولكنه أبدا لم يمنحها للاتين . فالله يهب الحكمة لمن يشاء [١] . وبما أن العصور التى تغيب عنها الفلسفة هى عصور بربرية فإن القرن الثالث عشر أحد هذه العصور ، وما أشد الحاجة لرسول تكون رسالته إحياء الفلسفة مرة أخرى . ويبدو أن بيكون ظن نفسه هذا الرسول المنتظر الذى اختاره الله من بين العباد ليقيم الفلسفة بين اللاتين . ظن بيكون نفسه إذن نبياً وليس مجرد فيلسوف ! وهذا يفسر لنا كل حملته على الفلسفة المتدهورة فى عصره كما يفسر لنا كل هجماته الشرسة على ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى والاسكندر دى هالس . فكل هذا الموقف كان رد فعل طبيعيا من جانب مصلح رسول رأى فى هؤلاء عقبة فى سبيل تأديته لرسالته الجليلة التى اختاره الله لها [٢] .

ولقد سبق أن قلت أن بيكون رأى مثل معاصريه أن الفلسفة لابد وأن تكون فى خدمة اللاهوت لأنه سيد العلوم وإن اختلف معهم فى مفهومه لهذه الفلسفة ، والآن أضيف أنه قد اختلف معهم أيضا فى تصوره للاهوت : فاللاهوت الذى يريده بيكون سيدا للفكر ليس من قبيل لاهوت الفرنسيسكان وعلى رأسهم الاسكندر دى هالس ، و لا من قبيل لاهوت مثل لاهوت الدومنيكان وعلى رأسهم ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى ، بل هو لاهوت جديد يحوى بين جنباته كل المعارف . وهو

---

(١) Roger Bacon : Opus tertium, cap. 10, dans Saisset : Opcit p. 33

(٢) Gilson : Opcit p. 212

لايعنى بالمعارف تلك التى سبق للعقل البشرى اكتسابها والتى مايزال يرددها بل تلك التى يمكنه اكتسابها فى المستقبل بواسطة التجربة والملاحظة . وإذا كان جيلسون يرى فى مثل هذا القول تناقضا صارخا فى فكر بيكون لأنه يدعو للتجريب من جهة ويؤكد سيادة اللاهوت من جهة أخرى (١) ، فإنى أرى مثل هذا القول مما يتفق ومنطق مذهب فيلسوفنا . لقد أراد بيكون أن يحتفظ اللاهوت بمكانته اللائقة به ومثل هذه المكانة لاتتحقق إلا إذا كان مضمونه يقينيا أما وسيلة اليقين الإنسانى فهى التجريب والملاحظة .

ويجدر بنا التوقف قليلا عند مصطلح التجربة Experimentum عند بيكون . كان بيكون يعنى بهذا المصطلح شيئا مختلفا بعض الشيء عما نعنيه اليوم . فالتجربة عنده ضربان : خارجية وداخلية . أما الخارجية فهى تلك التى يعتمد فيها صاحبها على الحواس وعلى استغلال القوى الخفية المجهولة لسائر البشر . إن المجرب فى رأيه هو الخيميائى الذى يخلق إكسير الحياة ، والمنجم الذى يعلم قوى الكواكب ، وهو الساحر الذى يعرف العبارات السحرية التى بها يستطيع السيطرة على إرادة البشر . العلم التجريبى فى نظر بيكون إذن يغلب عليه الطابع السرى التقليدى ، فهو يبحث عن القوى الخفية بهدف السيطرة على الطبيعة . أما التجربة الداخلية فهى تجربة روحية مجالها العالم الروحى وهى عبارة عن إشراقات ينعم الله بها على الآباء و الأنبياء فيدركون الأسرار الروحية . ولاينعم بالتجربة الروحية فتتكشف له الأسرار الروحية بواسطة فيض العقل الفعال إلا من

---

(١) Gilson : Ibid p.213

Bréhier (E) : Histoire de la philosophie pp. 619 et620

ألم بالعلوم الإنسانية ، ووسيلة الإنسان الأولى لاكتساب هذه العلوم هى التجربة الحسية . ألا يكشف مفهوم التجربة الروحية هذا وماتتضمنه من اتصال بالعقل الفعال عن تأثر واضح بنظرية ابن سينا فى العقل الفعال ؟

إذا كانت دراسة التراث الفلسفى أمراً ضروريا فإن ثمة دراسة الاحتياج إليها أشد وبدونها تصبح الدراسات الأخرى لغوا وماهذه الدراسة إلا دراسة الطبيعة . ودراسة الطبيعة هى التأمل المباشر لأعمال الله . إن العيب الرئيسى فى الفلسفة المدرسية أنها استغرقت فى مناقشات وصراعات لاجدوى منها والحل الوحيد – فيما يرى بيكون – هو إقامة العلم التجريبى . ولقد كان بيكون واعيا للفارق بين الحكمة Sapientia والعلم Scientia . وتدهشنا الصفحات الطوال التى يتحدث فيها بيكون عن « العلم التجريبى » وهو مبتكر المصطلح اللاتينى فى « السفر الثالث » ، سابقا بأربعة قرون فرنسيس بيكون فى أورجانونه الجديد وديكارت فى مقاله عن المنهج [١] . يقول بيكون فى « السفر الثالث » : « لدينا وسائل عدة للمعرفة : السلطة والتعقل والتجربة . أما السلطة فلا قيمة لها لأنها لاتيسر فهم أى شىء إنما هى تجعلنا نؤمن فحسب ، أى أنها تفرض نفسها على العقل دون أن تنيره . أما عن التعقل فلا يمكننا من التمييز بين السفسطة والاستدلال إلا إذا استعنا بالتجربة والتطبيق للتحقق من نتائجه » ويقول فى ذات الكتاب « إننى أسمى علما تجريبيا ذلك العلم الذى لايحفل بالاستدلالات لأن أعظم الأدلة لاتثبت شيئا

---

(١) Carton (R) : L'expérience physique chez Roger Bacon, Librairie philosophique J. Vrin, 1924 Note 1 p.15

طالما أن التجربة لم تؤكد نتائجها » ، وتأخذه النشوة بالعلم التجريبى فيقول متخليا عن كل حذر : « أن العلم التجريبى لايتلقى الحقيقة من أيدى العلوم العليا إنما هو سيد العلوم وسائر العلوم خدم له » (١) . ويبدو من هذه العبارة الأخيرة أنه يجعل العلم التجريبى أعلى مرتبة من علم اللاهوت سيد العلوم ، ولكن أغلب الظن أن فيلسوفنا كان يعنى بالعلوم العليا الميتافيزيقيا .

وتلى الرياضيات فى رأيه التجربة فى الأهمية إذ كان يرى لها دورا فعالا فى معرفة الموجودات سواء أكانت سماوية أم أرضية . وتفسير ذلك أن الفلك جزء من الرياضيات وبما أن الفلك يتيح لنا الوقوف على حقيقة الظواهر السماوية ، وبما أن الكواكب تتحكم فى الظواهر الأرضية فإن معرفة مايدور فى السماء يتيح لنا معرفة مايحدث على ظهر الأرض . وهو يجعل الرياضيات أقل مرتبة من العلم التجريبى لأن هذا الأخير يدعم بنتائج تجاربه يقين الرياضيات (٢) .

إن قيمة فلسفة بيكون فى رأيى تتمثل فى موقفه الجرىء من التراث من جهة أخرى . ويوم تترجم أعمال بيكون القيمة إلى اللغات الحية المختلفة ، أى يوم أن نطلع على هذه الأعمال ستبرز قيمة بيكون العظيمة الحقيقية .
يوم أن نطلع على هذه الأعمال ستبرز قيمة بيكون العظيمة الحقيقية .

٥ — هل تأثر روجر بيكون بموقف ابن سينا من أرسطو ؟ :

سؤال ألح علىّ طويلا وأنا أتعرف على موقف بيكون من أرسطو خاصة وأن كثيرا من عناصر موقف الفيلسوف الإنجليزى شديدة الشبه

---

(١) Saisset (Emile) : Précurseurs et disciples de Descartes. 2 ème édition, Paris 1862

(٢) Gilson (E) : La philosophie au moyen âge de Scot Erigène à G. Occam. Collection Payot. Paris, 1922, volume I, pp. 215-216

بعناصر موقف فيلسوفنا العربى . إن لهجة بيكون المليئة بالإصرار على رفض الاستغراق فى دراسة أعمال أرسطو تذكرنا بلهجة ابن سينا فى ثورته على المعلم الأول التى سبق أن عرضت لها ، تلك الثورة التى عبر عنها فى « الإنصاف » وفى « رسالة الكيا » وفى « الحكمة المشرقية » والتى لمح لها بوضوح فى مقدمته لمدخل منطق الشفاء . جاء الاثنان بعد عصر استقرت فيه سلطة أرسطو كل فى بلاده ، والاثنان تعمقا فى دراسة أرسطو وشرحاه . والاثنان كانا عالمين عرفا طريق الملاحظة والتجريب . والاثنان أرادا أن يقولا شيئا جديدا يتجاوز أرسطو . صحيح أن بيكون هاجم ابن سينا ضمن من هاجم ، إلا أن هذا كان ضروريا طالما كان هدفه هو مقاطعة كل التراث الفلسفي السابق ؛ ولكنه من جهة أخرى لقبه بأمير الفلسفة بعد أرسطو « Dux et princeps philosopiae post Aristotelem » ومايجعلنى أرجح أن بيكون أخذ عن ابن سينا موقفه من أرسطو أنه كان الوحيد بين الفلاسفة اللاتين الذى اطلع على الفلسفة المشرقية التى لم تترجم إلى اللاتينية وهو ما أتاحته له معرفته بالعربية . ومعنى هذا أن بيكون كان الوحيد بين اللاتين الذى عرف الوجه الآخر لابن سينا ، أى عرف ابن سينا الثائر على أرسطو فضلا عن معرفته بابن سينا المشائى . يقول فى « السفر الأكبر » : « مازالت أسرار الفلسفة دفينة فى اللغات الأجنبية لقد ترجم كثير من الأعمال القليلة القيمة بينما ينقصنا الكثير مما له قيمة فنحن لا نملك الأعمال الكاملة التى تشتمل على الأسرار الكبرى للعلوم وللفنون وعلى أسرار الطبيعة ... لأنها لم تترجم بعد . ومن هذا القبيل الفلسفة الثانية لابن سينا والتى تسمى بالمشرقية ... والفلسفة الثالثة له أيضا (وأغلب الظن أن المقصود هنا هو كتاب اللواحق الذى أشار إليه ابن سينا هو والفلسفة المشرقية فى الفصل الأول من مدخل

منطق الشفاء وكان بيكون هو الوحيد من بين اللاتين الذى اطلع على هذا الفصل الذى لم يترجم إلى اللاتينية) حيث يعبر عن مشاعر حياته الصادقة وحيث جمع تجارب سرية كما يقول فى مقدمة فلسفته الأولى » (١) .

ومن الملاحظ أنه لايذكر هنا من مؤلفات ابن سينا إلا تلك التى يثور فيها على أرسطو وهو يذكرها كما لو كان قد إطلع عليها وأعجبه مابها ورضى عن تكتم ابن سينا لفلسفته المشرقية الخاصة وعن قصره لها على الصفوة (٢) .

ولعل مسألة معرفة روجر بيكون باللغة العربية واطلاعه على مؤلفات الفلاسفة العرب ومنهم ابن سينا (وهو مايعنينا) فى أصولها ، لعلها هامة جدا ونحن فى هذا المقام ومما هو جدير بالبحث . فلو صح فرض معرفة بيكون باللغة العربية لاستطعنا تأكيد مسألة اطلاعه على الأصول العربية لمؤلفات ابن سينا التى لم تترجم إلى اللاتينية والتى يشير إليها دون سائر معاصريه ، تلك المؤلفات التى ضمنها ابن سينا موقفا ثائراً على أرسطو وعلى المشائية العربية . ولو صح هذا الفرض أيضا لكان ثمة احتمال كبير أن يكون بيكون قد تأثر فى موقفه من أرسطو بابن سينا . أما إذا كان حديثه حديث المردد عن سمع لاستحال علينا إثبات تأثره بموقف ابن سينا الفريد من أرسطو . ويؤكد الباحث جوردان Jourdain الذى قضى وقتا طويلا فى دراسة بيكون وكان ينوى إصدار ثلاثيته الشهيرة « السفر الأكبر » و « السفر الأصغر » و « السفر الثالث » ومعنى هذا

---

(١) Jourdain : Opcit p. 389-384

(٢) Carton (R) : L'expérience physique chez Roger Bacon, J.Vrin, 1924

أنه يعرف بيكون معرفة وثيقة ، أن فيلسوفنا درس العربية كما درس اليونانية والعبرية ليقف على النصوص فى أصولها وليس فى ترجماتها التى قد تكون مليئة بالأخطاء . لقد أنفق بيكون أكثر من ألفين من الجنيهات الفرنسية ليجلب أفضل مخطوطات الأعمال الفلسفية ومنها المكتوب باللغة العربية ، فهل كان يفعل ذلك إذا كان لايعرف اللغات التى كتبت بها هذه المخطوطات ومنها العربية ؟ (١) .

وثمة دليل آخر على معرفة بيكون للغة العربية وهو أنه قد وضع أو على الأقل كان ينوى وضع (لأن هذا العمل لم يعثر عليه بعد فمن الجائز أنه لم يضعه أبدا) أجرومية للغة العربية ؛ ولم يكن من شأن بيكون الادعاء . وبالرغم من هذه الأدلة فإن من الباحثين من يتشكك فى الفرض الذى نسعى لإثباته فيقدم كل مايمكن أن يكون دليلا على صحة فرضنا ثم يدحضه . تساءل بويج الذى أفرد لهذا الموضوع بحثا بعنوان « هل قرأ روجر بيكون المؤلفات العربية » إن كان بيكون قد أتقن العربية بحيث استطاع مراجعة أو استكمال أعمال المستعربين السابقين عليه والمعاصرين له ، تلك الأعمال التى كان له عليها كثير من المآخذ . ومما دعاه إلى هذا التساؤل أن بعض المواضع فى كتابات بيكون تشعر القارىء بأن صاحبها قد ضاهى الأصل العربى بالترجمة اللاتينية التى لايرضى عنها . ولكن بويج يستبعد ذلك تماما بحجة أن بيكون كان يكتفى بالنقد ولا يتجاوزه إلى محاولة الإصلاح . ولو كان يعرف العربية لاستطاع بالفعل إصلاح مالم يعجبه . وثمة دليل ثان يورده بويج نفسه وهو أن بيكون ذكر الفصل الأول من مدخل منطق الشفاء ومقدمة مقاصد

---

(١) Jourdain : Ibid p. 373 et 374

الفلاسفة للغزالى وهما مما لم ينقل إلى اللاتينية ، ومما كان مجهولا من قبل العامة . وكان بيكون يعرف ذلك ولذا أكد فى الفصل السادس من الجزء الرابع من « Liber primus communium naturalium » « الكتاب الأول فى يقين الطبيعة » بأنهما مجهولتان من قبل العامة « illi prologi vulgo sunt invisi » . ويذهب بويج إلى أن تلك المقدمتين المجهولتين من قبل العامة ربما كانتا معروفتين من قبل المفكرين المتخصصين ، أو ربما كانتا ترجمتا إلى اللغة اللاتينية ولكنهما كانتا غير متداولتين لندرة مخطوطتهما فلم يطلع عليهما الا الخاصة (١) . وبالرغم من تقديرى العميق لهذا المستشرق العظيم الذى لايستطيع باحث فى الفلسفة الإسلامية إنكار جهوده الجادة فى مجال تحقيقات النصوص فإن حجته هنا تبدو لى ضربا من السفسطة . فلو كانت هاتان المقدمتان مجهولتين من قبل العامة فحسب فلما لم يذكرهما أحد من الخاصة غير بيكون ؟! . وإذا كان بيكون قد أبرز جهل « العامة » بهاتين المقدمتين فتركنا فى شك بصددهما فهو قد ذكر « الفلسفة المشرقية » وأكد على أهميتها وعلى أسفه لأنها لم تترجم إلى اللاتينية وذكر كذلك كتاب اللواحق كما يتضح من النص الذى ذكرته سلفا ، فلما لم يشر إليهما بويج ؟. وثمة أسباب أخرى يستبعد بويج من أجلها فرض معرفة بيكون بالعربية : منها أنه باستثناء هاتين المقدمتين لايبدو على بيكون أنه قد اطلع على أية أصول عربية أخرى ، ومنها أنه ربما يكون قد وقف على الأصول العربية بواسطة أحد المستعربين الذين كان على صلة بهم مثل هرمان الألمانى ، ومنها أنه ربما وقعت بين يديه ترجمات

---

(١) Bouyges (M), S.J: Roger a-t-il lu des livres arabes, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 5 ème année, 1930, Paris 1930 pp. 312-313

أكمل للمقاصد وللشفاء كانت تشتمل على مقدمتى العملين . ومنها كذلك أن بيكون كان حريصا على الوقوف على أعمال الفلاسفة العرب التى لم تترجم إلى اللاتينية (١) . ولو سلمنا جدلا مع بويج أن بيكون لم يكن يعرف العربية فلنا أن نؤكد أنه مع هذا اتطلع على جانب من نتاج الفلاسفة العرب لم يطلع عليه معاصروه وهو مايؤيده بويج وهو مايعنينا إثباته ونحن فى هذا المقام . بيكون إذن بشكل أو بآخر اطلع على مؤلفات سيناوية « مشرقية » معارضة لأرسطو لم يطلع عليها أحد من مشاهير عصره . بل أن الفضل يعود لبيكون فى تصحيح خطأ شائع بين مفكرى القرن الثالث عشر وهو أن الشفاء ليس سوى شرح للموسوعة الأرسطية ، فحديثه عن مقدمة مدخل منطق الشفاء أوضح غرض ابن سينا الحقيقى من الشفاء وهو تقديم كل ماصح من علوم الأوائل وليس تقديم أرسطو فحسب .

ومن الأفكار التى انفرد بها ابن سينا بين معاصريه من المشائين أن عصره فى حقيقة أمره هو عصر جمود فكرى وإن كان مظهره يوحى بعكس ذلك وهو ماسبق أن أوضحته عند حديثى عن موقف ابن سينا من أرسطو . ونفس هذه الفكرة نجدها عند بيكون وقد أوضحتها عند حديثى عن ثورته على أرسطو : فقد آمن بيكون أن عصره فى حقيقته غيره فى مظهره ، فالبرغم من أنه يحفل بالعديد من الأسماء اللامعة الغزيرة الإنتاج وبالرغم من أن كافة المشاكل الفلسفية واللاهوتية أثيرت فيه طويلا ، فهو فى حقيقته عصر تكرار ممل لما سبق أن قيل وجمود عند فكر الأسلاف .

---

(١) Ibid; pp 314 et 315

هل لى أن أقطع بأن بيكون سار وراء ابن سينا فى ثورته على أرسطو وفى مقاطعته تخليصا لعقله وللعقول كافة من هذه السلطة التى أصابت الفكر بالجمود ؟ أم علىّ الاكتفاء بتقديم الفروض انتظارا لمزيد من الأدلة ؟

إن موقف هذين الفيلسوفين من التراث موقف جدير بالدراسة خاصة وأن قضية التراث مما يشغلنا فى أمتنا العربية الإسلامية منذ فترة طويلة . وقد يوحى لنا تحليل هذا الموقف بحل لهذه المشكلة التى تثار كلما تصادم القديم مع الجديد . أليست قيمة تاريخ الفلسفة الوحيدة فيما يوحى به من فلسفة جديدة ؟

* * *

الباب الثانى

أثر نظرية النفس السيناوية على بعض فلسفات العصور الوسطى

الفصل الأول

نظرية النفس عند ابن سينا

ظلت مشكلة النفس — كما يخبرنا تاريخ الفلسفة — هى محور اهتمام فلاسفة الإسلام ثم فلاسفة الغرب المسيحى من بعدهم طوال العصور الوسطى . وكان ابن سينا ممن عالجوا هذه المشكلة معالجة مستفيضة فى العديد من أعماله وممن قدموا حلولا لكثير من صعوباتها . واليوم وقد نشرت جل أعمال ابن سينا وصنفت ورتبت زمانيا أصبح فى مقدور الباحثين تأمل فكر الشيخ الرئيس وتتبع تطوره إن كان ثمة تطور . وفيما يتعلق بموضوع النفس يمكننا تأكيد أن ابن سينا بدأ أرسطيا مسايرا التيار الفلسفى السائد فى عصره ولكنه سرعان ماتحول عن هذا المنحى ليبرز فكره الخاص الذى هو أميل للأفلاطونية . كان أول أعماله النفسية هو « مبحث عن القوى النفسانية » والذى يسمى أحيانا بـ « كتاب فى النفس على سنة الاختصار » وقد أهداه للأمير نوح بن منصور السامانى ويقول عنه : « وقد اتفق لى رسالة مختصرة فى بيان معرفة النفس ومايتعلق بها فى بداية أمرى منذ أربعين سنة على طريقة أهل الحكمة البحثية » (1)

---

(1) رسالة فى النفس الناطقة ضمن « الكتاب » أبريل ١٩٥٢ ص ٤٢٣

وعلى مدى أربعين عاما تجلى فكر ابن سينا النفسانى فى أعماله العديدة مثل المباحثات والإنصاف والتعليق على حواشى كتاب النفس والتعليقات ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، التى أثبتت أستاذنا الدكتور محمد ثابت الفندى أنها وضعت فى مرحلة مبكرة [١] ، ومثل كتاب النفس فى الشفاء والإشارات والتنبيهات والحكمة المشرقية وهذه الأعمال الثلاثة من أعماله المتأخرة .

وإذا كان الدكتور جميل صليبا قد عاب على كارا دى فو الاكتفاء بالاطلاع على النجاة دون الشفاء مما جعل إدراكه لابن سينا ناقصا [٢] فإن اطراد عملية نشر نصوص الشيخ الرئيس تتيح لأى باحث الآن أن يتجاوز دراسة الدكتور صليبا نفسه بالطبع .

وتنقسم بحوث ابن سينا السيكولوجية إلى قسمين متميزين أحدهما يدور حول أنواع النفس الثلاثة من نباتية وحيوانية وإنسانية وفقا للتقسيم الأرسطى التقليدى . وقد عنى ابن سينا فى هذا القسم عناية خاصة بالنفس العاقلة وبقواها المختلفة الظاهر منها والباطن ، ويمكن إطلاق اسم علم النفس الطبيعى على هذا القسم . أما القسم الثانى فهو مايمكن تسميته بعلم النفس الميتافيزيقى وفيه يعرض لوجود النفس ولحقيقتها ، ولعلاقتها بالجسم ولخلودها ولنظرية العقل [٣] . وهذا القسم الأخير الذى

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها لأبى على بن سينا نشرها وعلق عليها محمد ثابت الفندى الطبعة الثانية – مطبعة الأعتماد – بدون تاريخ ص ٤ – ٥ من المقدمة .

(٢) Saliba (Dgémile) : Etude sur La métaphysique d'Avicenne, Presses Universitaires de France, Paris 1926

(٣) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه – الجزء الأول ص ٣٦ .

يتجلى فيه إبداع ابن سينا هو الذى سنوليه عنايتنافى دراستنا هذه . وصحيح أن القسم الأول يمثل الدراسات السيكولوجية بمعناها الحديث ولكنه فى رأينا مما فقد كل قيمة نتيجة لتجاوز علم النفس الحديث لكل مضامينه ومفاهيمه ونتائجه . ولعل أول مايجب أن نقبل على دراسته هو تعريف النفس وعلاقتها بالبدن .

١ - تعريف النفس من خلال تصور علاقتها بالبدن :

يرتبط تعريف النفس بعلاقة هذه بالبدن عند ابن سينا ولذا لن نفصل فى معالجتنا بين الموضوعين سعيا للمحافظة على اتساق عرضه لهما . يقول ابن سينا معرفا النفس ومبينا علاقتها بالبدن فى أول ماصنف وأعنى بها « مبحث القوى النفسانية » حيث كان مايزال أرسطيا : « فإذن تمام حدها (النفس) أن يقال أنها كمال أول لجسم طبيعى إلى وآن شئنا قلنا كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة أى مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة » . [1] وكان قبل ذلك التعريف بقليل قد ذهب إلى أن « النفس إذن صورة والصور كمالات بها تكمل هويات الأشياء » [2] . ثم أوضح أن الكمالات على قسمين : أول وثان و « الأول هو المبدأ والثانى هو الفعل والأثر . فالنفس كمال أول لأنها مبدأ لا صادرة عن المبدأ » [3] ولعل هذه هى المرة الوحيدة التى يقرر فيها ابن سينا أن النفس صورة للبدن بمعنى أنها كماله . ولكنه لايذكر مصطلح الصورة مثلا فى حده

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية : ص ٢٦

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

للنفس فى رسالة فى الحدود حيث يقول عنها أنها « اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية . فحد المعنى الأول أنه كمال جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم ، هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقلى بالفعل أو بالقوة فالذى بالقوة هو فعل النفس الإنسانية والذى بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية » [١] . كيف يعرف النفس فى الشفاء (النفس) حيث يحاول أن يقدم « ماصح من العلم » ؟ يقول : « ويصح أن يقال لها (للنفس) بالقياس إلى المادة التى تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتى أو حيوانى صورة ، ويصح أن يقال لها أيضا بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصلا فى الأنواع العالية أو السافلة كمال ، ... فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها ... وبالحقيقة فإنه قد استقر الاصطلاح على أن يكون الشىء بالقياس إلى المادة صورة ، وبالقياس إلى الجملة غاية وكمالا ... فتبين من هذا أنا إذا قلنا فى تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها ، وكان أيضا يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها ، ولاتشذ النفس المفارقة للمادة عنه [٢] » . يفضل إذن ابن سينا اعتبار النفس كمال أول لأنه أدل على معناها . وهو هنا يختلف عما ذهب إليه وهو فى أول مشواره الفكرى

---

(١) ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » – الطبعة الأولى مصر ١٩٠٨ ص ٨١ .

(٢) ابن سينا : النفس – الطبيعيات الشفاء – تحقيق الأب قنواتى والأستاذ سعيد زايد – الهيئة العامة للكتاب – ١٩٧٥ ص ٦–٧ .

عندما أكد أن النفس صورة أو كمال لأن الاثنين كان لهما وقتذاك نفس الدلالة . لديه ومعنى هذا أن ثمة تطورا حدث فى تعريف ابن سينا للنفس وبالتالى فلا يجوز الحديث عن هذا التعريف كما لو كان ثابتا قاطعا . أى لايجوز القول بأن تعريف ابن سينا أرسطى كما ذهبت الآنسة جواشون ومن نحى منحاها ، أو أنه أفلاطونى كما يؤكد جارديه ومن ذهب مذهبه ، لأنه لايجوز الاعتماد على بعض النصوص وتجاهل نصوص أخرى . فجواشون ومن سلك مسلكها يعتمد على الشفاء بالرغم مما بيناه من تفضيل ابن سينا فيه لمصطلح الكمال الأول على مصطلح الصورة بينما يعتمد جارديه ومن ذهب مذهبه على أعمال من قبيل « الإشارات والتنبيهات [١] » . وكان الأجدر متابعة تطور هذا التعريف فى « كل » الأعمال النفسية وعدم الارتكاز على نصوص بعينها تخدم تأويلا يميل إليه الباحث وإهمال نصوص أخرى تعارض هذا التأويل .

هل البدن هو علة النفس ؟ . يدلل ابن سينا على أن البدن لايمكن أن يكون علة من أى نوع للنفس فهو ليس بعلة فاعلة لها لأن الجسم لايفعل إلا بالقوة ، ولا هو بعلة قابلية لها لأن النفس ليست منطبعة فى البدن بوجه من الوجوه ، ولا هو بعلة صورية أو كمالية لها فالأولى أن يكون العكس هو الصحيح . ولكن البدن علة بالعرض للنفس « فإنه إذا حدثت مادة بدن تصلح أن تكون آلة للنفس ومملكة لها حدثت العلل المفارقة النفس الجزئية أو حدث عنها ذلك » [٢] . علة النفس إذن علل مفارقة وما البدن إلا آلة لها تهيؤها لها هذه العلل .

---

(١) Gardet (L.) : La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques, IFAO, Le Caire 1952, p.32

(٢) النفس الشفاء ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

إذا لم يكن البدن هو علة النفس فهل هى علته ؟ لا لأن النفس كمال أول للجسم فحسب هذا كل مايقوله لنا ابن سينا ، وهو يقصد بالجسم لاجسما بعينه أى جسما ماديا بل يقصد جسما بالمعنى الجنسى يقول « فالنفس كمال أول ولأن الكمال للشيء ، فالنفس كمال الشيء ، وهذا الشيء هو الجسم ، يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسى لا بالمعنى المادى » (١) .

لعله يكون قد اتضح أن ابن سينا يحاول نفى أية علاقة عليه تربط بين النفس والبدن ، بل هو يراهما متمايزين . والمتأمل فى نصوص الشيخ الرئيس يلحظ غموض حديثه فى هذا الموضوع ومحاولته المستمرة لتحرير النفس من ربقة البدن . ونفس ابن سينا هذا يهتم فى مجال الطب اهتماما بالغا بالبدن وهذا أمر طبيعى فالإنسان فى حياته الدنيا يحتاج لجسد معاف صحيح أما فى حياته الخالدة وهو ماتهتم به الميتافيزيقا فهو لا يحتاج لهذا الجسد .

وبالرغم من غموض علاقة النفس بالبدن فابن سينا يؤكد حتميتها وضروريتها التى لا دخل فيها « للاتفاق أو للبخت » وفى هذه العلاقة لايتقدم أحد طرفيها على الآخر من حيث الوجود فى الزمان بل أن كل « بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له » (٢) . ما الذى يربط النفس بالبدن إذن ؟ صحيح أن ابن سينا لايقدم لنا تفسيرا مرضيا ومرد ذلك إلى صعوبة المشكلة ، ولكنه لايركن كذلك للصمت

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١٠ .

(٢) النفس : الشفاء ص ٢٠٧ .

أو للتجاهل . يقول إن بالنفس شوقا طبيعيا وانجذابا إلى الاشتغال بجسدها وإلى استعماله وإلى الاهتمام بأحواله دون غيره من الأجساد ، ولكنها ليست متعلقة بالبدن من حيث الوجود بل هى من حيث الوجود متعلقة بمبادئ أخرى . يقول : « فقد بطلت أنحاء التعلق كلها وبقى أن لاتعلق للنفس فى الوجود بالبدن ، بل تعلقها فى الوجود بالمبادئ الأخرى التى لاتستحيل ولاتبطل » (١) . والرأى عنده كذلك أن النفس لاتنطبع فى البدن . يقول : « ثم العلاقة بين النفس والبدن ليست هى على سبيل الانطباع فيه ... بل العلاقة بينهما هى علاقة الاشتغال من النفس بالبدن ، حتى تشعر النفس بذلك البدن ، وينفعل البدن عن تلك النفس » (٢) ويقول أيضا : « فقد ظهر من أصولنا التى قررنا أن النفس ليست منطبقة فى البدن ولا قائمة به ، فيجب أن يكون اختصاصها به على سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة البدن الجزئى ، لعناية ذاتية مختصة به ، صارت النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيئة مزاجه » (٣) .

يتضح من النصوص السابقة أن البدن مجرد آلة وأداة للنفس فى الحياة الأرضية . وهذا الرأى مشائى ، فهل تمسك به ابن سينا فى كل أعماله ؟ فى حقيقة الأمر لا ، إذ يميل ابن سينا إلى رأى أفلاطونى بصدد علاقة النفس بالبدن فى عملين شهيرين له هما رسالة الطير والقصيدة العينية .

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٠٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٠٧ .

(٣) النفس ، الشفاء ، ص ١٩٦ .

ويختلف الباحثون فى تقييم موقف ابن سينا فى هذين العملين ، فمنهم من يؤكد أنه كان موقفا واحدا ومنهم من يرى على العكس أن ثمة اختلافا فى موقفه فى كل منهما . ويرى الفريق الأول أن ابن سينا عبر فى هذين العملين عن تصور صوفى أفلوطينى بحت لعلاقة الجسم بالنفس إذ يؤكد فيهما أن النفس أزلية وليست حادثة فقد كانت تعيش فى العالم العلوى كما ذهب أفلاطون من قبل ثم سقطت لسبب خفى علينا فى البدن الحادث . وتظل طوال حياتها الأرضية تتذكر من وقت لآخر وهى حبيسة بدنها ، حياتها العلوية الأولى فتحن إليها وتسعى إلى الخلاص من سجنها والعودة إلى العالم السامى . ومن الجلى أن هذا التصور لعلاقة النفس بالبدن مخالف تماما للتصور السيناوى التقليدى ، فهل وقع ابن سينا فى تناقض أم أن علينا التشكك فى صحة نسب كل من القصيدة العينية ورسالة الطير إلى الشيخ الرئيس ؟ وثمة سند يمكن لهذا التشكك أن يستند إليه وهو أن للسهروردى المقتول قصيدة تحوى كل معانى القصيدة العينية وله كذلك رسالة تحمل اسم رسالة الطير فهل هو كذلك صاحب الرسالة والقصيدة المنسوبتين للشيخ الرئيس ؟ (١) أما الفريق الثانى فقد أضاف لموقف الفريق الأول تفرقة بينة بين القصيدة والرسالة فيما يتعلق بالمشكلة التى نحن بصددها فابن سينا — فيما يذهب أصحاب هذا الفريق — يشبه النفس فى الرسالة باليمامة ، التى هبطت إلى جسدها بلا رغبة منها ولكنها بعد أن تتحد به وتسكن فيه تنسى فى الأغلب مقامها الأول فى حياتها السماوية السابقة ولاتتذكره إلا أحيانا فتتألم حينئذ حسرة ؛ ولكنها فى

---

(١) السيد جبور عبد النور : النفس بين المشائية والصوفية فى مذهب ابن سينا ضمن « الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن سينا » ، دمشق ١٩٨٠ ، ص ٣٢ إلى ٣٤ .

لحظة الوفاة قد تزهد فى هذا الجسد الذى هى على وشك الخلاص منه . فالجسد أشبه بالستار الكثيف الذى كان يحجب عنها حياتها الأولى . أما فى القصيدة فهو يثير تلك المسألة الأساسية : لماذا هبطت أساسا من « المحل الأرفع » إلى « الخراب البلقع » بالرغم أن هذا الهبوط حدث « على كره » منها ؟ لماذا سجنت فى الجسم إذن ؟ ويقدم لنا هذا الفريق الذى لايتشكك فى نسب القصيدة إلى الشيخ الرئيس إجابة مقنعة عن هذا السؤال تتمشى مع ماذهب إليه فى مؤلفاته الأخرى ذات الطابع الطبيعى مثل « مبحث عن القوى النفسانية » و « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » وكتاب النفس فى الشفاء . إن هذا الجسم أو السجن ضرورى لها فهى إذا استخدمته كما ينبغى استطاعت أن تكتسب معارف حسية تتيح لها الارتقاء إلى المعارف العليا وعندئذ تتحقق ماهيتها ، أى تصبح كالمرآة التى تنعكس فيها إشراقة العقل الفعال بل وكل العقول المفارقة [١] . ومما يؤيد هذا التأويل ماذهب إليه ابن سينا فى تفسيره لأثولوجيا أرسطو حيث يقول : « إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الرتبة التى تختص بالأمور العقلية ، وهى الزينة العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقية والجمال والبهاء الحقيقى ، فسبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط » [٢] . والغريب أن توماس الأكوينى بالرغم من عدم اطلاعه على القصيدة العينية ولاعلى تفسير أثولوجيا أرسطو ذهب

---

(١) Gardet (L) : Réfléxions surun thème avicennien, dans Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé. Téhéran, Imprimerie de l'Université, 1963, pp 155 et 156

(٢) تفسير أثولوجيا أرسطو ، ضمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ٤١ .

إلى نفس الرأى فيما يتعلق بعلاقة النفس بالبدن . فالبدن عنده كذلك هو أداة النفس فى المعرفة الحسية وهذه المعرفة هى أساس المعرفة العقلية الأسمى . لم يصل ابن سينا إلى هذه النتائج فى كتاب النفس فى الشفاء – وهو العمل النفسى الوحيد الذى اطلع عليه الأكوينى أو على الأقل هذا مانعتقده حتى الآن – فهل توصل الأكوينى إلى نفس نتائج ابن سينا اعتمادا على المبادىء التى صاغها الشيخ الرئيس فى الشفاء ؟ وثمة من يذهب لرأى مخالف للرأيين السابقين فيما يتعلق بالقصيدة العينية وموقف ابن سينا فيها من علاقة النفس بالبدن . وعندهم أن آراء ابن سينا هنا غيرها فى سائر مؤلفاته . فهو فى القصيدة ليس ابن سينا الفيلسوف المعتمد على الاستدلال بل هو ابن سينا الشاعر العظيم الذى يطلق العنان لخياله ، ولذا جاءت أبيات هذه القصيدة غزيرة المعانى ولكنها غامضة فى كثير من مظانها مما جعلها تحتمل العديد من التأويلات ولم يكن اختيار ابن سينا عند هؤلاء للورقاء رمزا للنفس الإنسانية محض صدفة ، بل جاء هذا الاختيار بعد تأمل وتدقيق ، فالورقاء التى تألف البيوت ويألفها الناس للطافتها ولجمالها ولرخيم صوتها تحن دائما إلى دارها إذا ابتعدت عنه ؛ كذلك النفس تحن إلى دارها الأصلى وهو عالم الأرواح . والنفس الإنسانية لاتبتعد عن مقرها الأصلى ولاتهبط فى الجسد برضاها بل ذلك أمر هى مجبرة عليه . وما أن تستقر فى البدن حتى تبدأ علاقة عجيبة معه . فهى فى البداية تكرهه لأنه بمثابة سجن لها ولكنها ماتلبث أن تألفه وتأنس له إذ تدرك احتياجها إليه وتظل العلاقة بينهما على هذا الشكل :

«أنفت وماأنست فلما واصلت   ألفت مجاورة الخراب البلقع

وهذه العلاقة بلغة الفلسفة هى أنها كمال أول له وهو بمثابة الآلة لها . وحين يحدث الموت تعود هى للفضاء الرحب الذى صدرت عنه

ويعود هو للتراب [١] . وأصحاب هذا الرأى مثلهم مثل أصحاب الموقفين السابقين لايجدون إجابة شافية عن هذا السؤال المحير : ماالحكمة من هبوط النفس إلى البدن ؟ وإذا كان الجواب أن النفس بارتباطها بالبدن تكتسب المعارف الحسية لترقى إلى الحقائق العليا لبرز سؤال آخر : إذا كانت وهى فى حياتها العليا أى قبل هبوطها إلى البدن تنعم بإدراك هذه الحقائق العليا فما الحاجة إذن لعناء الارتباط بالبدن ؟ وفى رأيى أن ابن سينا واجه مأزق معالجة مشكلة النفس على مستويين : المستوى الطبيعى ، والمستوى الميتافيزيقى الدينى . فهو على المستوى الأول يحاول أن يتعرف على علاقة النفس بالبدن وفائدة هذا الأخير لها أما على المستوى الثانى فهو يحاول جاهدا تفسير كون النفس التى اعتقد أنها خالدة وأزلية مرتبطة بالبدن فى الحياة الدنيا .

وثمة مشكلة دقيقة مرتبطة بالمشكلة العامة التى نحن بصددها . أما هذه المشكلة الفرعية فهى علة تفرد وتمايز النفوس بعضها عن البعض : هل هى النفس أم البدن ؟ ولقد ذهب باحث جليل اهتم بمشكلة الوجود والماهية عند الأكوينى فترجم كتابه الذى يحمل ذات الاسم وقدم له بمقدمة طويلة عن المصادر التى استقى منها الأكوينى نظريته ورأى أن على رأس هذه المصادر الشيخ الرئيس ، ذهب هذا الباحث إلى أن علة التفرد عند ابن سينا كانت البدن . وعلل هذا بأن ابن سينا استند إلى مبدأ عام تمسك به فى كل مذهبه ألا وهو أن علة التفرد العددى للطبائع الأبدية ولكن ذات البداية الزمانية من حيث الوجود هى اتحادها بمادة على عكس الطبائع الخالية من المادة فهى أزلية أبدية وتمثل أى منها نوعا مستقلا قائما بذاته . وبما أن النفس حادثة عند ابن سينا

---

(١) ديوان ابن سينا : نشره وضبطه وترجمه إلى الفرنساوية وعلق عليه نور الدين =

وإن كانت خالدة بعد الموت فلابد أن البدن هو علة تفردها [١] . وإذا كنا نتفق مع هذا الباحث فى أن ابن سينا عنى بهذه المشكلة لدوافع دينية إذ كان يريد المحافظة على عقيدة خلود النفس الفردية — وهو مايستوجب إثبات فرديتها بعد الموت — فإنا نختلف معه أشد الاختلاف فى فهمه لرأى ابن سينا فى هذه المشكلة . يقول ابن سينا مرجعا علة التفرد إلى قوة روحية نجهلها « فلابد أنها (أى النفس) إذا وجدت متشخصة فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ماتتعين به شخصا وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن .. وإن خفى علينا تلك الحالة وتلك المناسبة ... فلا شك أنها بأمرها تشخصت وأن ذلك الأمر فى النفس الإنسانية ليس هو الانطباع فى المادة ، فقد علم بطلان القول بذلك ، بل ذلك الأمر لها هيئة من الهيئات ، وقوى من القوى ، وعرض من الأعراض الروحانية ، أو جملة منها تشخصها باجتماعها وإن جهلناها » [٢] . وهكذا يتراجع التفسير الطبيعى عند ابن سينا الذى التزم به فى أغلب الأحيان فى كتاب النفس من الشفاء ليحل محله تفسير يرتكز إلى العقيدة ويرجع العلة إلى قوى نجهلها !

٢ — النفس جوهر قائم بذاته :

لعل أول قضية كان على ابن سينا أن يعنى بها وهو بصدد الحديث عن علاقة النفس بالبدن هى قضية جوهرية النفس أو عدم

= عبد القادر والحكيم هنرى جاهيه — الطبعة الثانية — منشورات كلية الطب والصيدلة بالجزائر — الجزائر ١٩٦١ ص ٩ — ١٠ .

(١) Roland Gosselin (D) O.P. : Le «De Ente et Essentia » de Saint Thomas d'Aquin, Le Saulchoir, Kain, Belgique 1926, p. 65

(٢) النفس ، الشفاء ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

جوهريتها . ولقد أثبت ابن سينا جوهرية النفس فى كل مؤلفاته النفسية بل أثبتها فى السماع الطبيعى مما يوحى بأنها مبدأ من مبادىء العلم الطبيعى عنده . وأدلته على هذه الجوهرية عديدة ومتنوعة وهذا خير دليل على أن الشيخ الرئيس لم يكن منساقا وراء أرسطو ، وعلى أنه كان فيلسوفا يختار من العناصر الفلسفية مايستطيع توظيفه لبناء نسقه الفلسفي ويترك مالايتفق مع مبادئه . وبعض براهينه يتكرر بأشكال مختلفة إلا أننا نستطيع أن نحصرها فيما يقرب من عشرة أدلة جمعها فى رسالتين أولهما بعنوان « السعادة والحجج العشرة » والثانية بعنوان « النفس » وهى ضمن مخطوطات دار الكتب [١] . ولعل أطرف هذه البراهين وأكثرها شهرة برهان الرجل المعلق الذى يذكره فى الشفاء على النحو التالى . « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لايصدمه فيه قوام الهواء صدما مايحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولايشك فى إثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولايثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ، ولو أنه أمكنه فى تلك الحالة أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا فى ذاته ، وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت ... ، فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت فإذا المثبت له سبيل إلى أن يتنبه على وجود الشىء شيئا غير الجسم بل غير جسم وأنه عارف

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا ، تحقيق وتعليق د. محمد ثابت الفندى الطبعة الثانية ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، بدون تاريخ ص ٥ تعليق ٤ .

به مستشعر له ، وإن كان ذاهلا عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه » [١] .
وقد طرح ابن سينا ذات البرهان مرة أخرى فى ذات الكتاب ، كما طرحه فى الإشارات والتنبيهات إذ يقول : « ولو توهمت ذاتك قد خلقت أو خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث ألا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت آنيتها » [٢] ولقد حظى هذا الدليل باهتمام ملحوظ من قبل الباحثين لطرافته ولتشابهه الشديد ودليل ديكارت على إثبات الوعى الذاتى بالتفرقة بين البدن والنفس . وكان Furlani أول من أبرز هذا التشابه [٣] وإن أشار إليه من قبل إشارة عابرة Valois فى كتابه عن جيوم دوفرنى إذ قال أن نصى الشفاء نقلهما دوفرنى إلى اللاتينية واستخدمهما بعد ذلك ديكارت فى المقال عن المنهج . وكان أول من طرح قضية التشابه هذه بين الشيخ الرئيس وأبى الفلسفة الحديثة فى الكتابات العربية هو أستاذى المرحوم محمود الخضيرى فى تعليقاته الدقيقة الوفيرة على نص المقال عن المنهج فى ترجمته له للعربية عام ١٩٣٠ [٤] ، ليتناول هذه القضية من بعده الكثيرون .

ومن الأدلة كذلك التى يقدمها ابن سينا على كون النفس جوهر

---

(١) النفس ، الشفاء ص ١٣

(٢) الإشارات والتنبيهات ، اعتنى بطبعه وتصحيحه وترجمته إلى الفرنسية يعقوب فرجة (Forget) مطبعة بريل ، ليدن ١٨٩٣ ، ص ٢١٩

(٣) Furlani : Avicennae il cogito Ergo sum di Cartesio, dans Islamica , tome III April 1927, p. 53-72

(٤) ديكارت المقال عن المنهج — ترجمه وشرحه وقدم له محمود الخضيرى الطبعة الثالثة — القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٩٢ و ٩٣ .

مفارق وقائم بذاته ذلك الدليل الذى بناه على مقولة أساسيه لديه ألا وهى أن الصور المعقولة لاتنقسم . يقول : « وإذا لم يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن يحل طرفا من المقادير غير منقسم ولابد لها من قابل فينا ، فلابد من أن نحكم أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضا متلقيها منا قوة فى جسم ، فإنها يلحقها مايلحق الجسم من الإنقسام ثم يتبعه سائر المحالات بل متلقى الصورة المعقولة منا جوهر غير جسمانى » (١) .

وربما ترجع صعوبة تبين الإنسان لجوهرية نفسه وتمايزها عن بدنه إلى تعوده على جسده وعلى إحساسه به . ويشبه ابن سينا مجموع الأعضاء أو الجسم بالملابس التى إذ طالت ملازمتها للإنسان انتهى به الأمر إلى الاعتقاد بأنها جزء منه بحيث لايمكنه تخيل نفسه بدونها (٢) . ويجب ألا يغيب عن الأذهان أن القول باستقلال النفس الروحانية فى البدن وتمايزها عنه ينتهى إلى القول بنوع من الإثنينية وإلى إقامة عقبات شديدة فى وجه تفسير وحدة الإنسان والتأثير المتبادل بين عنصريه . ويؤكد بعض الباحثين أن ابن سينا أكد إثنينية الإنسان . فالنفس عنده ترتبط بالجسم لفترة باعتباره آلة لها أو أداة مفيدة وضرورية ليمارس نشاطه ، ولكن هذا الجسم مايلبث أن يصبح عائقا فى وقت لاحق (٣) . ويبدو لى أن الأمر ليس بهذه الصورة إذ أن بالنفس — بالرغم من كونها شىء عقلى مجرد — شوقا طبيعيا إلى العالم الحسى وهذا الشوق لهو جزء لايتجزأ من ماهيتها . يقول ابن سينا فى تفسيره لأثولوجيا أرسطو « إن

---

(١) الشفاء ، النفس ص ١٩٠ .

(٢) الشفاء ، النفس ص ٢٢٥

(٣) تريز آن دروارت : النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت ، فى المستقبل العربى العدد ٥٨ ، ديسمبر ١٩٨٣ ص ١١٥ .

النفس شيء عقلي مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة شوق إلى العالم الحسي » [١] .

والنفس العاقلة لا تتحيز أبدا فى بدن ، وهذا مالم يمل من تكراره ابن سينا فى كل مؤلفاته النفسية ، أما النفس النباتية والنفس الحيوانية فلا وجود لهما بغير البدن . يقول : « النفس الإنسانى العقلى لا تحيز لها إذ ليست منطبعة فى مادة ، وأما النفس الحيوانى والنفس النباتى فكلها متحيزة ومنطبعة فى البدن وهى قوى البدن » [٢] .

٣ - النفس العاقلة وقواها :

يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات بما « يسمى تارة نفسا ناطقة ، وتارة نفسا مطمئنة ، وتارة نفسا قدسية ، وتارة روحا روحانية ، وتارة روحا أمريا وتارة كلمة ... وتارة سرا إلهيا ، وتارة قلبا حقيقيا ... » [٣] بهذه الكلمات البليغة أكد ابن سينا أن القرآن والفلاسفة (أرسطو وأفلوطين) والصوفية أجمعوا على وجود النفس العاقلة . والنفس العاقلة توجد فى الإنسان فى كافة الأحوال فهى : « موجودة لكل واحد من الناس طفلا كان أو كبيرا ، مراهقا كان أو بالغا ، مجنونا كان أو عاقلا ، مريضا كان أو سليما » [٤] . النفس موجودة إذن بلا جدال فالعقيدة والعقل يقران

---

(١) شرح كتاب أثولوجيا المنسوب إلى أرسطاطاليس ، ضمن أرسطو عند العرب ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) التعليقات ، تحقيق وتقديم بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ ، ص ١٠٧ .

(٣) رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ، « الكتاب » أبريل ١٩٥٢ ، ص ٤١٩ .

(٤) رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ص ٤١٩ .

بوجودها مما لايدع مجالا للشك . فما هى هذه النفس على وجه التحديد عند ابن سينا ؟ الرأى عنده أن النفس العاقلة أو الإنسانية بها قوتان : عقل نظرى وآخر عملى . أما الأول فهو الذى يسعى لتبين الصدق من الكذب والواجب من الممتنع والممكن ؛ أو الصواب من الخطأ . أما الثانى فهو الذى يتجه للعمل لتبين الخير من الشر ، والجميل من القبيح ، أى أنه أساس الأخلاق ، والعقل النظرى مبادؤه هى المقدمات الأولية ، والثانى مبادؤه هى المشهورات [١] . والعقل النظرى قد يحتاج إلى البدن وقد لايحتاج إليه فهو قد يستغنى بذاته . أما العقل العملى فهو يحتاج فى أفعاله كلها إلى البدن وإلى قواه . والنفس الإنسانية ليست أحد العقلين دون الآخر بل هى الشىء الذى يتكون منهما معا . ومايعنينا فى دراستنا هذه هو العقل النظرى الذى بواسطته تتصل النفس الإنسانية بالعقل الفعال ذلك الاتصال الذى كان لابن سينا بصدده نظرية طريفة للغاية .

والنفس العاقلة تكون فى البداية مجرد استعداد وهى فى هذه الحالة « عارية من أى معقول » [٢] وفى هذه الحالة يطلق عليها اسم العقل الهيولانى . وهذا العقل الهيولانى واحد فى كل النفوس الإنسانية لأنه فطرى وهو هيولانى تشبيها له باستعداد الهيولى الأولى العارية من كل صورة وإن كانت استعدادا لكل الصور . وإذا ماتحققت فى العقل الهيولانى المعقولات الأولى من قبيل أن الكل أعظم من الجزء فإنه يتحول إلى عقل بالملكة وإن كان بالقياس إلى العقل الهيولانى هو عقل بالفعل [٣] . ووسيلة الإدراك

---

(١) الشفاء ، النفس ص ١٨٥ .

(٢) رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ص ٤٢٠ .

(٣) الشفاء ، النفس ص ٣٩ — ٤٠ .

هنا هى الحدس وليس القياس أو التعلم أو الاكتساب . وهذا العقل بالملكة يصبو إلى معرفة المعقولات الثانية الموجودة بالقوة و « كأنها عنده مخزونة ، فمن شاء طالع تلك الصور بالفعل فعقلها ... وسمى عقلا بالفعل لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب » . وسيلة التعقل هنا هى التأليف والتركيب أو الحدس وكلها من وسائل الإدراك البشرى . وعندما تصبح هذه المعقولات ماثلة فيه حاضرة بالفعل أى هو « يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ... حينئذ يسمى عقلا مستفادا » وهو عقل مستفاد لأن تعقله بالفعل تم نتيجة لنوع من الاتصال بعقل بالفعل خارج عنه (١) . وهذا العقل المستفاد هو أعلى مراتب قوى العقل النظرى وفيها يكون العقل تشبّه بالمبادىء الأولية للوجود كله . « أما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كال .. فإن خلص من البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز أن يتصل تمام الاتصال بالعقل الفعال وهناك يلقى الجمال العقلى واللذة السرمدية » (٢) . وثمة عقل قدسى لايتحقق إلا لندرة من الناس منحوا قوة حدسية قوية للغاية بحيث أنهم لا يحتاجون إلى الاتصال بالعقل الفعال . وهذه الحالة من العقل الهيولانى تسمى عقلا قدسيا . وهو « من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم » (٣) .

والذى يحول المعقولات الموجودة فى العقل الإنسانى بالقوة إلى معقولات بالفعل لابد وأن يكون هو ذاته عقلا بالفعل . وهذا العقل

---

(١) النفس ، الشفاء ص ٤٠ ؛ والإشارات والتنبيهات ص ١٢٦ .

(٢) النفس ، والشفاء ص ٢١٩ .

(٣) نفس المرجع السابق ص ٢١٩ . ونفس المعنى فى الإشارات والتنبيهات ص ١٢٧ .

بالفعل يلعب بالنسبة لعقولنا نفس الدور الذى تلعبه الشمس بالنسبة إلى أبصارنا . فكما تبصر الشمس بذاتها بالفعل وتجعل مالا يبصر بالفعل يحقق ذلك بفضل نورها كذلك العقل الفعال يحول مأأدركناه من جزئيات بفضل إشراقه أو فيضه على النفس العاقلة إلى معقولات مجردة من المادة تنطبع فى النفس [١] . ولا تتلقى النفس العاقلة هذا الإشراق أو هذا الفيض وهى سلبية تماما بل هى تلعب دورا إيجابيا فى عملية التعقل العليا هذه . فهى بواسطة التأملات تعد ذاتها لقبول فيض العقل الفعال ولولا هذا التمهيد وهذا الإعداد لذاتها لما استطاعت أبداً تقبل هذا الفيض . أو بمعنى آخر وبمقتضى مصطلحات ابن سينا وحسب ترتيبه للقوى العاقلة ترتيبا تصاعديا فإن النفس العاقلة لايمكن أن تصبح عقلا مستفادا إلا إذا تحولت أولا من عقل هيولانى إلى عقل بالملكة ، وإلا إذا تحولت ثانيا من عقل بالملكة إلى عقل مستفاد . يقول ابن سينا « فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض » [٢]. هذا الإشراق من قبل العقل الفعال فى النفس العاقلة يأتيها من الخارج . وبالرغم من أن ابن سينا لم يشر إلى هذا صراحة فى الشفاء ولا فى « رسالة فى الكلام فى النفس العاقلة » إلا أن ثمة نصا فى « رسالة العروس » يقطع بذلك إذ يقول ابن سينا عن العقل الفعال : « فهذا العقل الأخير يقال له العقل الفعال وواهب الصور والروح الأمين وجبرئيل والناموس الأكبر » [٣] . إذن

---

(١) النفس ، الشفاء ص ٢٠٩ .

(٢) النفس ، الشفاء ص ٢٠٩ .

(٣) ابن سينا : رسالة العروس ، تحقيق شارل كونس ، « الكتاب » أبريل ١٩٥٢ ، ص ٣٩٨ ، والغريب أن د. محمد عابد الجابرى فرق تفرقة بينه وبين جبريل حامل الوحى ، والعقل الفعال الذى يفيض على العقول فى فلسفة ابن سينا المشرقية . انظر نحن والتراث ص ١٧٣ و ١٧٤ .

العقل المستفاد لا يتحقق لجميع البشر العقلاء بل إن له شروطا خاصة لابد أن يحققها البشر أنفسهم حتى يمن الله بفيضه عليهم . ولقد حرصت على عرض نظرية ابن سينا عن قوى العقل إعتمادا على كتابى النفس من الشفاء و « الكلام عن قوى النفس الناطقة » أى على أول معالجة مطولة لابن سينا لموضوع النفس حيث كان فيها أرسطيا إلى حد كبير ، وعلى آخر ماكتب فى النفس أى فى مرحلته الفكرية التى تميزت بالنزعة الإشراقية البعيدة عن الأرسطية العقلانية حتى أبين أن نظرية ابن سينا عن مراتب العقل الإنسانى لم تتغير طوال تطوره الفكرى . فالنصوص فى المؤلفين متشابهة إلى أبعد الحدود مما يتيح لنا القول — وهو ماسنبرهن عليه فى حينه — أن التطور الفكرى الذى مر به ابن سينا أثر على جوانب أخرى من نظرية النفس ولم يمس من قريب أو بعيد تقسيم النفس العاقلة . وتحاشيا للظن بأن مراتب العقل أو قواه التى تحدثت عنها هى عقول منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، وتوخيا للدقة أشير إلى أنها لاتخرج عن كونها أحوال للنفس كما يؤكد ابن سينا ذاته ، وإلى أنها جميعها خالدة . يقول فى المباحثات : « وأحب (أى أرسطو) أن يبحث عن القوى العقلية وابتدأ بالقوة التى يقال لها العقل الهيولانى ، فبين أنها لاتضمحل ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لاتضمحل أيضا . ولفظة « أيضا » تدل على حكم ثابتٍ حار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توهم غير هذا بناء على ظنه أن العقل الهيولانى استعداد للقلب ، فكأن المعقولات يتلقاها جسم .... فالحق أن هذا العقل استعداد لجوهر النفس ، لاشىء من الجسم ، وأنه يصحب جوهر النفس فى كل حال . وقد بسطت القول فى أن المعقول لايتلقاه المنقسم » [١] وفى مواضع عديدة يؤكد ابن سينا ذات المعنى فى كتاب النفس من الشفاء .

---

(١) المباحثات ضمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ١٢١ .

٤ — اتصال النفس العاقلة بالعقل الفعال :

قلت إن بعض جوانب نظرية النفس السيناوية تطورت عبر تاريخه الفكرى دون أن أوضح هذه الجوانب وحان الوقت لفعل ذلك . وعلى رأس هذه الجوانب مسألة اتصال النفس البشرية بالعقل الفعال التى تضخمت أهميتها فى مذهبه تضخما مضطردا على مر السنين فى الفلسفة النفسية السيناوية . لقد صور ابن سينا الإنسان على أنه أكمل الكائنات العاقلة فى عالم ماتحت ملك القمر ، وعلى أنه بحكم طبيعته لديه استعداد بالقوة للارتقاء حتى يحقق الاتحاد بالكائنات الروحية ، بل يمكنه الاتصال فى أعظم مراحل تساميه أو « علوه » بلغة الفلسفة الحديثة بالعقل الفعال وهو تجلى من تجليات الله . وكان ابن سينا كلما تقدم به العمر ، وكلما قطع شوطا أبعد فى تطوره الفكرى ، كان يعطى مكانة أعظم لقدرة الإنسان على التسامى وعلى تجاوز قوانين الطبيعة بل وعلى القيام بالمعجزات (١) .

إن جوهر النفس الإنسانية لايتحقق كماله منذ اللحظة الأولى لوجوده بل أن هذا الكمال يتحقق بالتدريج بواسطة جهود النفس أو بعبارة مرة أخرى وبلغة الفلسفة الحديثة بل والمعاصرة كان ابن سينا يعتقد أن ماهية الإنسان ليست سابقة على وجوده بل الإنسان مسئول عن تحقيقها . يقول فى تفسيره لأثولوجيا أرسطو : « أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهرا ينال الكمال فى أول وجوده حتى يكون بحيث

---

(١) Mehren (A.F) : Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin, dans Homenaje à D. Francisco Codera , Zaragoze 1904, p.235

يمكن أن يوجد الوجود الأكمل فى أول مايعرض له فى الوجود كحال الجواهر العقلية الأولى ، بل هى جوهر يستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزى إلى طلب ذلك الكمال وإن كان قد يشتغل عنه » (١) . إن جوهر النفس العاقلة أو النفس الإنسانية عبارة عن عقل هيولانى فحسب أى مجرد إمكانية تعقل الحقائق الأولى أو المبادئ الأولى . ولايمكن لتلك النفس أن تصبح عقلا بالملكة إلا إذا بذلت جهدا من جانبها ، وكذلك لايمكنها أن ترتقى درجة أخرى لتصبح عقلا بالفعل إلا إذا بذلت مزيدا من الجهد يجعلها قادرة على الاتصال بالعقل الفعال . والنفس فى ارتقائها للعقل بالملكة تحتاج لجسم فهو آلاتها التى بها تدرك المحسوسات لتقوم هى بعد ذلك بجهد تجريد الحقائق الأولى المستترة وراء هذه المحسوسات . أما لترق درجة أعلى ولتصبح عقلا بالفعل فهى على العكس مطالبة بالتخلص من الجسم ، بل عليها أن تقطع أواصر صلتها به تماما حتى تنجح فى جعل هذا الاتصال دائما مستمرا . على النفس إذن أن تبذل جهدا لتحقق الاتصال بالعقل الفعال . وهذا يعنى ضمنا أن هذا العقل موجود خارجها كما يعنى ضمنا أن النفس لاتكون سلبية تتلقى مايفيض به عليها العقل الفعال إنما ثمة دور عليها أن تؤديه فى تحقيق لها هذا الاتصال . يقول ابن سينا : « هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل » (٢) .

---

(١) تفسير أثولوجيا أرسطو ، ضمن أرسطو عند العرب ص ٣٧ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ١٢٩ .

وتثير مسألة اتصال النفس الإنسانية بالعقل الفعال قضية أخرى ذات أهمية كبرى ألا وهى قضية حرية الإنسان أى هل كان ابن سينا يعتقد أن الإنسان خاضع للقوانين الطبيعية المادية وللعوامل المادية المحيطة به ؟ أى هل كان يعتقد أن حياة الإنسان محددة مسبقا منذ ولادته بحيث لايصبح عليه إلا أن يؤدى الدور المقدر له مسبقا فى الكون ، ولا يخفى على أحد أنه يصعب فى هذه الحالة الحديث عن مسئولية الفرد الخلقية ، أم أن هناك قدرا ولو ضئيلا من حرية الإرادة متاحا للفرد . والإجابة عن هذه الأسئلة نجدها على وجه التحديد فى رسالتين لابن سينا هما « القدر » و « الرد على المنجمين » . فى الرسالة الأولى كان ابن سينا متحفظا فى تأكيده لحرية الإنسان . ويمكن تحليل ذلك التحفظ بالرجوع إلى المفهوم الشائع فى كل العصور الوسطى وهو الذى يربط بين مصير الإنسان منذ ولادته وبين حركات الأملاك السماوية . كان ابن سينا لايريد الخروج تماما على هذا المفهوم خاصة أن ثمة تأويلا للعقيدة الإسلامية يتفق معه . ولكنه فى « الرد على المنجمين » يتخلص من هذا التحفظ ويعلن بطلان مفهوم المنجمين الشائع [١] .

وثمة نصوص عديدة عند ابن سينا تناقش فكرة وجود ملكة للنفس الإنسانية تستطيع النفس بواسطتها أن تقطع صلتها بالجسم أثناء حياتها الأرضية وأن تسمو حتى تتحد بالعقل الفعال على رأسها ماجاء فى الإشارات والتنبيهات إذ يقول فيها : « إذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته فعلا أو تحريكا أو حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الإستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلا فى إعتبارك مذاهب الطبيعة » [٢] ويقول فيها

---

(١) Mehren Opcit p. 237 à 250

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ٢٠٨ .

أيضا : « إذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدما ببشرى أو نذير فصدق ولايتعسرن عليك الإيمان فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة ... التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما فى حال المنام فلا مانع من أن يقع مثال ذلك النيل فى حال اليقظة إلا ماكان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان » (١)
وهذان النصان يحتويان على فكرة خطيرة قال بها ابن سينا بوضوح شديد ألا وهى أن ثمة ملكة طبيعية فى النفس يمكن للبعض تحقيقها فتحقق لديهم معرفة حقيقة العالم العقلى من جهة والقدرة على الإتيان بالمعجزات من جهة أخرى . وهذه المعجزات هى غير ماجرت عليه سنن الطبيعة المعروفة للعامة ، إلا أن من يدرك هذه الملكة « الطبيعية » التى تحققها بعض النفوس فى ذاتها يمكنه إدراك ماتأتى به من غير المألوف . فالمشكلة أن ثمة قوانين طبيعية لايعرفها العامة وهى التى تفسر مايأتى به الصفوة أصحاب الإتصال بالعقل الفعال ولو عرفوها لبدت لهم هذه الأعمال طبيعية تماما وأن عجزوا هم عن الإتيان بمثلها . الإنسان يستطيع إذن الكثير وقوة تأثيره على الطبيعة فى نظر ابن سينا لاحد لها وكل مايحتاج إليه هو بذل الجهد ليرق بعقله إلى حد الإتحاد بالعقل الفعال . أى ثقة كانت لدى ابن سينا بقدرات الإنسان وبطاقاته الكامنة التى يستطيع هو وحده بجهده الخاص تحقيقها ! وألا تعنى فكرة ابن سينا هذه بالرغم من مسحتها الصوفية إن كل مافى الوجود يمكن تفسيره تفسيرا علميا ؟! ألم يرى أن للمعجزات تفسيرا ؟! ألا يكون بذلك أرسطيا مؤمنا بالحتمية العلمية ومعارضا بشدة للاشعرية ؟! ألا يصح لنا القول هنا إن ابن سينا وهو فى قمة تصوفه احتفظ بعقلانية صارمة تسعى للتفسير الطبيعى على الدوام ؟!

---

(١) الإشارات والتنبيهات ص ٢٠٩ .

والدافع الذى يدفع بالنفس لمحاولة دائمة للإرتقاء حتى تبلغ مرادها وهو الإتصال بالعقل الفعال ، هذا الدافع عند ابن سينا هو الحب الطبيعى والضرورى الذى تغنى به فى رسالة العشق . وهو ذات العشق الذى تحدث عنه أرسطو والموجود فى الكائنات الطبيعية والذى يدفعها نحو مبدأ كمالها الا وهو المحرك الأول . وفى الإنسان يكون هذا الحب الضرورى والطبيعى مختارا وعاقلا [١] .

ولايعنينا الإستغراق فى عرض تفاصيل النظرية الصوفية التى تصور مسيرة وجهاد النفس الإنسانية حتى تتصل بالعقل الفعال وهو ما أفرد له بعض الباحثين الأجلاء الأبحاث المطولة مثل Gardet جارديه فى بحثيه « L'exprience mystique selon Avicenne » « التجربة الصوفية عند ابن سينا » و « La pensée religieuse d'Avicenne » « الفكر الدينى عند ابن سينا » إنما يكفينا عرض هذه المسألة كما فعلنا من جانبها الفلسفى خاصة وأن ابن سينا يؤكد على أن النظر العقلى وحده هو السبيل إلى تحقيق الاتصال بالعقل الفعال . يقول فى تعريفه لماهية الحكمة فى رسالة الحدود إن « الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ماعليه الوجود كله فى نفسه وماعليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية » [٢] . إلا أن هذا الإتصال بالعقل الفعال يمر بمرحلتين الأولى منهما أقرب إلى النظر العقلى والثانية هى ضرب من الكشف الصوفى تفقد فيه الذات وعيها بذاتها . والمرحلة الأولى هى التى تعنينا أما الثانية فهى مما يثير اهتمام دارسى

---

(١) Gardet (L) : Recherches de l'absolu, dans «Les Mardis de Dar El-Salam » Le Caire 1951, p. 105

(٢) رسالة الحدود ، ضمن تسع رسائل فى الحكمة . ص ١٠٤ — ١٠٥ .

التصوف وتجاربه . ولا بأس بالطبع من توضيح الفارق بين المرحلتين ، ففى المرحلة الأولى ينظر صاحب النفس التى نجحت فى تحقيق الاتصال إلى ذاته وهى فى هذه اللحظة أشبه بالمرآة فيتعرف على انعكاسات الحقيقة العليا بل قد يتعرف على هذه الحقيقة ذاتها أى الله . أما فى المرحلة الثانية فإن صاحب هذه النفس « يعمى » عن هذه المرآة أى عن نفسه أو عن « الأنا » الخاصة به ولا يرى إلا الذات الإلهٰية المنعكسة ، عندئذ تتحقق السعادة القصوى . ولكن هذا لايعنى أن النفس المرآة فى حالة عدم إدراكها لذاتها كعاقلة تتحول إلى « معقول » مثلها مثل الله فيحدث نوع من الاتحاد بينها وبين الجلالة . لا ! ابن سينا لم يقل أبدا بالاتحاد ، فالنفس تظل دائما فى كل الحالات مفارقة للمعقول وهو الله بالرغم من الاتصال الذى يحدث بينهما . ولقد حرص ابن سينا على هذه التفرقة بين العاقل والمعقول ، أو بين العارف والمعروف حتى يتجنب وحدة أنطولوجية بسيطة وخالصة بين الطرفين وهو ماسينزلق إليه تلاميذه من أمثال السهروردى . إن العاقل عند ابن سينا ليس إلا مستقبلا للمعقول أى أن النفس تظل دائما مجرد مرآة مصقولة صافية ينعكس فيها الإشراق الإلهٰى (١) . ويعلل لنا أستاذنا الجليل الدكتور إبراهيم مذكور شيخ فلاسفة العالم العربى ذلك بقوله أن ابن سينا خالف الفارابى والإسكندر الأفروديسى عندما رفض أن يوحد بين الذات وموضوعها ، أى بين النفس وصورها المعقولة . إن الصور العقلية توجد فى رأى ابن سينا فى النفس طالما هى تتقبلها وأما إذا تحولت النفس عن هذه الصور فإن هذه الأخيرة

---

(١) Gardet : Opcit p. 103 à 105

تكف عن الوجود فيها بالفعل . النفس ليست إذن خزانة للصور العقلية (١) .

وجلى أن نظرية الإتصال هذه تتويج للنظرية المعرفية السينوية فهى ليست بحال من الأحوال نظرية صوفية أقحمها ابن سينا إقحاما على مذهبه الفلسفى إنما هى إمتداد طبيعى لفكره الفلسفى وتتويج له .

ويميل بعض الباحثين إلى الإعتقاد بأن محاولة النفس البشرية الإتصال بالفيض الإلهى هى محاولة تحكمها الحتمية ، كما أن ذات الحتمية تحكم الفيض الإلهى على النفس وماهذا الفيض إلا اللطف الإلهى . فالوجود عند ابن سينا — فى رأى هؤلاء — واحد تسيطر عليه الحتمية . فهو حركة مزدوجة : حركة هبوط أنطولوجى للفيض وصعود من جانب الحب الإنسانى الطبيعى لمصدر هذا الفيض (٢) . وفى رأىّ أن هذا التأويل لهذه النظرية السينوية تأويل إفلوطينى بحت . فالفيض حتمى عند أفلوطين كما هو معروف كما أن نزوع النفس إلى مصدر هذا الفيض أمر حتمى كذلك . ولانلمح شيئا من هذا القبيل عند ابن سينا على الأقل فيما يتعلق بالنفس البشرية . ولنا ن نعجب لموقف أستاذنا جارديه عندما يحاول تفسير نظرية ابن سينا فى الاتصال بالرجوع إلى تاسوعات أفلوطين وليس إلى أثولوجيا أرسطو التى عرف ابن سينا من خلالها أفلوطين . وهو يؤكد رفضه للنظر للمسألة من زاوية تاريخية أو نصية ! (٣) كيف يمكنا

---

(١) Madkour (I) : La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1934, p. 160

(٢) Gardet : Opcit p.105

(٣) Gardet (L) : Recherches de l'absolu, p.107

تفسير ابن سينا بالرجوع إلى مصدر – هو التاسوعات الأفلوطينية – لم يقف عليه الشيخ الرئيس ؟! كيف يمكن إنكار البعد التاريخى فى دراسة طبق فيها صاحبها منهج التأثير والتأثر ؟! تأثير أفلوطين على ابن سينا من خلال أثولوجيا أرسطو ، وهى أجزاء من التاسوعات حورت وهذبت لتتفق مع العقيدة الإسلامية ، لاشك فيه ، أما الذهاب إلى حد محاولة إثبات أن ابن سينا هو صورة إسلامية من أفلوطين الذى لم يطلع عليه فهو تجاوز لكل أصول مناهج البحث الفلسفى وخرق صريح لها .

لقد سبق أن بينت أن النفس البشرية عليها أن تبذل جهودا متصلة حرة وواعية إذا ماأرادت أن تحقق الإتصال بالفعل الفعال ، فليست كل النفوس البشرية بقادرة على بذل هذا الجهد . وصحيح أن بالنفوس جميعا ميلا طبيعيا لهذا الإتصال ولكنه ميل بالقوة وليس بالفعل ، أى أنه قد يتحقق ، وقد يتلاشى إذا ماغرقت النفس فى العالم الحسى . الحتمية إذن فى رأيّ تنسحب فى هذا المقام على الفيض الإلٰهى دون النفس البشرية . ألم يقل ابن سيّنا فى التعليقات : « الفيض إنما يستعمل فى البارى والعقول لاغير ، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لعرض بل لذاته ، وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة تلحقه فى ذلك ، كان الأولى به أن يسمى فيضا » (١) ؟ وألم يقل أيضا « فإن العقل الفعال فعال بالفعل أبدا لايتوقف فعله على شيء وإذا كانت المادة القابلة متخصصة الاستعداد لقبول فيضه ، وهذا من إنسان ما فيجب أن يجتهد الانسان حتى يبلغ هذا المبلغ فى هذه الدنيا » (٢) ؟

---

(١) ابن سينا : التعليقات ، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن البدوى ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ ص ١٠٠ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٨٣ .

ولعل هؤلاء الباحثون نحوا هذا المنحى فى تأويلهم لنظرية الإتصال السينوى لاقتصارهم على المؤلفات السينوية ذات الطابع الإشراقى المحض دون الاعتماد على المباحثات مثلا أو التعليقات مما يعالج ذات الموضوع إنما يفعل ذلك بمعالجة يغلب عليها الطابع العقلانى .

ولعل الجديد فى بحثنا هذا يتمثل فى طرح أسئلة جديدة بحثا عن إجابات عنها فى فلسفة ابن سينا . ومن هذه الأسئلة فى هذا المقام : لماذا وضع ابن سينا كل هذه النظرية عن النفس البشرية ، تلك النظرية التى توجها بمفهوم الاتصال ؟

وليس بإمكان أحد الإدعاء أنه يمتلك إجابة قاطعة هنا ، وكل إجابة عن هذا السؤال ماهى إلا من قبيل التخمين والظن . ولذا فعلى سبيل التخمين والظن أيضا نقول إن ابن سينا عند وضعه لهذه النظرية أرساها على قواعد من التحليل لعملية الإدراك والتعقل ، ولم يستخلصها أبدا من بحوثه الطبيعية ولا من ممارسته لفن الطب مثلا . ولا يعنينا فى قليل أو كثير عدد العقول التى قال بها ، ولا إختلاف هذا العدد عن ذلك الذى قال به سلفيه الكندى والفارابى ، إنما ما يعنينا هو النتيجة التى آلت إليها هذه النظرية فيما يتعلق بمفهوم بعقله الاتصال . لقد أراد ابن سينا أن يقول إن الانسان يتصل بالعقل الفعال بعقله فحسب ومن خلال هذا الاتصال يتصل بسائر العقول وعندئذ يتحول الإنسان إلى عالم معقول شبيه بالعالم الموجود (١) . ألا يمكن للإنسان عندئذ ، إذا ماأدرك مبادىء الوجود أن يؤثر فيه ؟! ألم يقل لنا فى نص شهير (٢) إن

---

(١) رسالة الحدود ص ١٠٤ – ١٠٥ .

(٢) سبق ذكره وهو فى الإشارات والتنبيهات ص ٢٠٨ .

المعجزات مما يستطيعه الإنسان ؛ ومما يستطيع تفسيره تفسيرا طبيعيا ؟! . لم يضع ابن سينا نظرية فى العقل توجها بنظرية الاتصال بالعقل الفعال لا دعوة للإستغراق فى الزهد وفى الإنسحاب من الحياة ، إنما دعوة لتبين قدرة الإنسان على التأثير والفعل فى عالمه هذا ، ولتبيين قدرته على كسب الجنة فى الآخرة . وضع ابن سينا هذه النظرية تأكيدا لمفهوم حرية الإنسان العظمى ! ولذا يبدو لنا العلامة المتصوف جارديه متجنيا على ابن سينا عندما يذهب إلى أن كل نشاط النفس عنده موجه فحسب لتحقيق الاتصال بالعقل الفعال أى ليصبح عقلا بالملكة . ففى رأى جارديه أن هذه هى فاعلية النفس الوحيدة والمقصود بالفاعلية هنا أن تخلق النفس فى ذاتها الاستعداد لإستقبال العقل الفعال (١) . يدهشنا تقليل جارديه من شأن جهود النفس من أجل تحقيق الاتصال بالعقل الفعال عندما يقول أن « فاعليتها الوحيدة » هى محاولة خلق إستعداد لديها لإستقبال العقل الفعال . وهل ثمة غاية أسمى وأجدى للإنسان سواء فى حياته الدنيا أو فى حياته الأخروية من محاولة تحقيق هذا الاتصال ؟

ونود أن نؤكد أن الفيض ضرورى وحتمى وهو فضل ورحمة من الله للجميع وفاعلية الإنسان الوحيدة الممكنة هى السعى للإتصال بهذا الفيض أو الانشغال عنه . يقول ابن سينا فى رسالة السعادة : « بل الجود الإلهى فائض على كل موجود والرحمة واسعة والبخل منفى الذات عنه إلا أن الأشياء متفاوتة فى قبول الجود على حسب تفاوتها فى

---

(١) Gardet (L.) : La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques, IFAO. Le Caire 1952, p. 14

الاستعدادات » [١] . وفى اعتقادى أن ابن سينا عندما رأى فى الإنسان إستعدادا للإتصال بالعقل الفعال ، وبواسطته بكل عالم الألوهية ، وعندما رأى أن الإنسان حر فى جعل هذا الإستعداد حقيقة فعلية أو فى طمسه بالإنشغال عنه ، إنما كان يفعل ذلك ليؤكد رفضه لمفهوم الحتمية الإلٰهية المسيطرة على كل الكوزمولوجيا الأرسطية . ونعجب لعدم اهتمام الباحثين الاهتمام الكافى بهذا المفهوم الديالكتيكى الذى يربط بين الله والإنسان ، أى ذلك المفهوم الذى يربط بين الحتمية من جانب الله (فالفيض حتمى) وبين الحرية من جانب الإنسان (حريته فى تحقيق الاتصال بالعقل الفعال) ، أو بعبارة أخرى نعجب لعدم عناية الباحثين العناية الواجبة بالعلاقة التى تربط بين الجبرية والحرية فى نسق واحد فى فكر ابن سينا .

ألا يمكننا التجرؤ على القول إن ابن سينا جعل أمر خلاص الإنسان متوقفا على الإنسان وحده ؟ أو ليس لطف الله موزعا بالتساوى بين البشر ؟! ألم يمنح الله الحرية التامة للإنسان ليختار طريق الخلاص فى الدنيا والآخرة أو ليعرض عنه ؟ ألم يؤكد ابن سينا بذلك موقفا يعلى من شأن حرية الإنسان ويبعد كثيرا عن موقف القدرية ؟! أليست الحتمية من طرف واحد هو الله ؟

٥ — الشعور بالذات :

لعل أبرز مايميز علم النفس السينوى ويجعله سباقا لعصره بشكل عجيب من جهة ، كما يجعله من جهة أخرى يبدو عصريا إلى حد مذهل

---

(١) رسالة فى السعادة ، ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس ، الطبعة الأولى ، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٤ هـ ، ص ٧ — ٨ .

معالجته لمفهوم الوعى بالذات أو « الشعور بالذات » كما يسميه هو . لم يسبقه أحد إلى هذا المفهوم ، حتى أرسطو نفسه الذى درس موضوع النفس البشرية بإستفاضة كبيرة لم يشر إليه مجرد إشارة . والغريب أن أحدا من الباحثين المحدثين لم يبرز هذا الإبداع السينوى إلا أستاذنا المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى وربما يرجع هذا لإهتمامه بعلم النفس بشكل عام ولتحقيقه لكل من كتاب النفس الأرسطى ولشرحه الرشدى بشكل خاص . وإذا كان الدكتور الأهوانى قد اعتمد أساسا على الشفاء والإشارات والتنبيهات فى بحثه لهذا المفهوم وهما المصنفان اللذان كانا متاحين له حينذاك فإن فى إمكاننا أن نبحث عن هذا المفهوم السيناوى الهام فى المباحثات والتعليقات كذلك حيث يفرد له ابن سينا العديد من الفقرات . ويمكننا تأكيد أن هذا المفهوم إزدادت أهميته بالنسبة لابن سينا مع إزدياد نضجه الفكرى وتوغله فى الفلسفة المشرقية وإنسلاخه عن المشائية المسيطرة على الأوساط الفلسفية فى الحضارة الإسلامية .

تبين لابن سينا أنه إلى جانب ادراكات النفس المختلفة من إحساسات وتخيلات وذكريات ومعقولات ثمة ادراك آخر غريزى ومتحقق دائما بالفعل (بلغة أرسطو) وسابق على سائر الادراكات ونعنى به الشعور بهذه الادراكات جميعها أو هو الشعور بأن النفس تدرك . يقول ابن سينا : « الشعور بالذات هو غريزى للذات . وهو نفس وجودها فلا نحتاج إلى شيء من خارج ندرك به الذات . بل الذات هى التى ندرك بها ذاتها .... وليس هذا خاصا للإنسان ، بل جميع الحيوانات تشعر بذواتها على هذا الوجه »[١] . وواضح أن هذا الشعور بالذات يختلف تماما عن أى

---

(١) التعليقات ص ١٦١ .

إدراك آخر . فالإدراك العادى قد يحدث وقد لايحدث أما الشعور بالذات فموجود دائما إلا أن صاحبه قد يكون واعيا به وقد لايكون . يقول فى الإشارات « حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لاتغرب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره » [١] .

والنفس تشعر بذاتها مباشرة وليس بواسطة جسمها أو أى عضو من أعضاء هذا الجسم وإدراكها لذاتها أى لإنيتها هو عين إدراكها لوجودها ولفكرها بل هو وجودها ذاته . يقول ابن سينا « شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا » [٢] . ويقول « ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وأنك الشاعر بنفسك » [٣] . ماأشبه هذه النصوص بتلك التى ضمنها ديكارت الكوجيتو . وكنت أود لو اتسع المجال للمقارنة بين الشيخ الرئيس فى هذا المجال وبين أبى الفلسفة الحديثة إلا أننى رأيت أن أقصر دراستى هذه على حدود الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى . نعود لشعور النفس بذاتها عند ابن سينا فنقول إنه قد ارتآه غريزيا غير مكتسب من الخارج ولذا فهو دائم . يقول فى التعليقات « الشعور بالذات ذاتى للنفس لامكتسب من خارج وكأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور ولا يشعر بها بآلة بل يشعر بها بذاتها ومن ذاتها . وشعورها بها شعور على الإطلاق أعنى أنه لاشرط فيه بوجه ، وأنها دائمة الشعور لافى وقت دون وقت » [٤] .

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : علم النفس ، الكتاب ، إبريل ١٩٥٢ ، ص ٤١٥ .

(٢) التعليقات ص ١٦١ .

(٣) المباحثات ، ضمن أرسطو عند العرب ص ١٣٤ .

(٤) التعليقات : ص ١٦٠ .

وشعور النفس بذاتها متحقق فى كل من الإنسان والحيوان على السواء وإن كان ثمة فارق شاسع بين الشعورين . فالحيوان لايشعر بذاته مباشرة بل بآلة هى الوهم ، أما الإنسان فشعوره بذاته مباشر كما سبق أن قلنا أى بغير آلة وسيطة . ولقد قرب بعض الباحثين المحدثين بين هذه الفكرة وفكرة برجسون عن الإتصال المباشر بمعطيات الشعور [١] .

وكل إدراك يتضمن فى داخله الشعور بالذات . يقول : « إذا علمنا شيئا فعلمنا بإدراكنا له شعور بذاتنا لا نعلم أن ذاتنا أدركته ، فشعرنا أولا بذاتنا وإلا فمن أين نعلم أنا أدركناه لولا أنا شعرنا أولا بذاتنا ؟! ومثل ذلك بينه ، لابرهان على أن النفس شاعرة بذاتها » [٢] . ولايعنى هذا أن النفس عندما تدرك موضوعا آخر تتحول لتصبح هذا المعقول بل إن النفس تظل محتفظة بهوية ذاتها أثناء تعقلها بالرغم من أن ادراكها لغيرها من الموضوعات يحتوى فى داخله ضمنا شعورها بذاتها . وبذلك يكون ابن سينا قد رفض بحسم فكرة فرفوريوس الصورى التى شاعت بين المشائين العرب فى زمنه والتى بمقتضاها تتحول النفس عند التعقل إلى ذات المعقولات أى تصبح هى العاقل والمعقول فى آن واحد . لقد ذهب ابن سينا إلى أن النفس هى بمثابة المرآه التى تعكس المعقولات وإن ظلت منفصلة عنها ومحتفظة بهويتها . يقول فى كتاب النفس رافضا قول من « صنف ... ايساغوجى » : « نعم أن صور الأشياء تحل فى النفس وتحليها وتزينها ، وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولانى ... النفس هى العاقلة ، والعقل إنما يعنى به قوتها التى بها تعقل ،

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : علم النفس ، ص ٤١٥ .

(٢) التعليقات ص ١٦١ .

أو يعنى به صور هذه المعقولات فى نفسها . ولأنها فى النفس تكون معقولة ، فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا فى أنفسنا » [١] .

وشعور النفس بذاتها سابق على أى شعور آخر إنما هو دليل على تميز النفس عن البدن . فلو كانت متحدة به لما استطاعت أن تشعر بذاتها شعورا مباشرا . إذن هذا دليل جديد على تمايز النفس عن الجسد وعلى جوهريتها نضيفه إلى الأدلة التى سبق أن أوردناها .

تلك كانت نظرية ابن سنيا فى النفس رأيت معالجتها بالرغم من علمى أنه قد سبق بحثها . ولكننى رأيت إعادة دراستها لإبراز بعض المفاهيم التى لم تلق حظها الكافى من البحث ، وتلك التى بحثت قبل أن يطلع أصحابها على مانشر حديثا من أعمال ابن سينا وهو ماتيسر لى . وإذا كانت هذه نظرية ابن سينا النفسية ، تلك النظرية التى كان لها أعظم الأثر فى العصور الوسطى المسيحية فعلى أى نحو وإلى أى حد أثرت فى أول من أقبل على ابن سينا دارسا ومتمثلا ونعنى به جيّوم دوفرنى .

* * *

---

(١) النفس ، الشفاء ص ٢١٣

الفصل الثانى

نظرية النفس عند جيّوم دوفرنى

١ – تعريف النفس وطبيعتها وعلاقتها بالجسم :

لعل نظرية جيّوم دوفرنّى فى النفس هى خير مثال على النهج الذى سار عليه فى محاولته لصياغة مذهب فلسفى خاص به . لقد أعاد دوفرنّى النظر فى التراث ليأخذ منه مايتفق واتجاهات العصر الذى يعيش فيه ، ودقق فى النظريات « الوافدة » مع حركة الترجمة وهى فى أغلبها مشائية ، ليختار مايقبله عقله من جهة ومالا يصطدم مع العقيدة من جهة أخرى . وفى مجال النفس لم يأخذ صاحبنا بكل نظرية النفس الأوغسطينية ، كما لم يرفض كل نظرية ابن سينا إنما أخذ بعضا من هذه وبعضا من تلك ثم وفق بين هذه العناصر المنتقاة بدقة وعناية فى نظرية توفيقية سيكون لها عظيم الأثر فى الفلاسفة اللاحقين له .

ويمكننا القول إن جيّوم دوفرنى أخذ عن ابن سينا كل تصوره لطبيعة النفس . فمثله أكد أن النفس لامادية وروحانية تماما . واستعار من ابن سينا دليل الرجل المعلق الشهير بكل تفاصيله وإن لم يذكر المصدر الذى استقاه منه بل ناسبا إياه لنفسه ! . ومما هو جدير بالذكر إن مفهوم لامادية النفس هذا الذى أخذه دوفرنى عن ابن سينا سيستمر

عند الأوغسطينيين حتى بداية القرن السادس عشر ، لسبب بسيط هو أنه يتفق والرّوح العامة لمذهب أوغسطين (١) . ومن المعروف كذلك أن دليل الإنسان الطائر استخدمه ديكارت بعد ذلك فى التأملات لإثبات تمايز النفس عن البدن دون أن يغير فيه شيئا . ولعلنا نذكر أن ابن سينا ذهب وهو ماكرره دوفرنى إلى أن مثل هذا الرجل المعلق فى الفضاء الذى لايشعر بأى من عضائه سينكر أن له جسما وإن كان سيؤكد وجوده معتمدا على الحدس المباشر والوعى بالذات (٢) . ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن دوفرنى أخذ عن أوغسطين لا عن ابن سينا مفهوم الوعى بالذات (٣) . وفى اعتقادى أن دوفرنى أقرب لابن سينا منه لأوغسطين بالرغم من أن هذين الأخيرين قد نهلا من نبع واحد هو النبع الأفلاطونى فيما يتعلق بكثير من قضايا النفس . فمثل ابن سينا أكد دوفرنى أن الوعى بالذات يدرك مباشرة لاوجود النفس فحسب بل يدرك كذلك كل خصائها الجوهرية من قبيل لاماديتها ونشاطها ووحدتها . وثمة مسألة لم يعالجها أوغسطين ابتكرها ابن سينا ابتكارا ونعنى بها أن الوعى بالذات يكسبنا صنفا من المعارف العقلية هى المبادىء الأولى . تلك المسألة نجدها بكل تفاصيلها عند دوفرنى . ولايمكنا الادعاء أن مثل هؤلاء الباحثين أرادوا لوى الحقائق بهدف إرجاع الفضل لفيلسوف مسيحى

(١) Gilson (E) : Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, lère année, 1926-1927, Paris 1926, p 48 à 53

(٢) Ibid p. 53

(٣) De wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I:Des origines jusqu à Thomas d'Aquin, Louvain 1924, p, 327

لاالفيلسوف مسلم ، إنما كل ما فى الأمر أن هؤلاء كانوا يجهلون النصوص السينوية المتضمنة لهذه الأفكار المعنية وقت أن وضعوا أبحاثهم .

ومثل ابن سينا أكد دوفرنى وحدة النفس إنطلاقا من لاماديتها ومن بساطتها المطلقة . وصحيح أن النفس لها العديد من الملكات ولكن هذه الملكات لاتقسم النفس لأنها ليست سوى عمليات تقوم بها النفس الواحدة . ومثل ابن سينا كذلك أكد أن كل إنسان يشعر أنه هو الذى يقوم بعدة عمليات : فهو الذى يدرك ، وهو الذى يعرف وهو الذى يريد ، وهو الذى يرغب ، وهو الذى يحب ويكره . كل ذلك دون أن تتعدد ذاته . يقول مايذكرنا بابن سينا .

«Une est substantia animae humanae, ... Ego sum quae intelligo, quae scio, quac cognosco, quae volo, ... Ego, inquam, una et indivisa»

« إن الجوهر الحيوانى الإنسانى واحد .. فأنا الذى اعقل ، وأنا الذى أدرك ، والذى أعرف ، والذى أريد ... ومع ذلك فأنا واحد ولا منقسم » (١) .

وهو مثل أرسطو يعرّف النفس بأنها الصورة الجوهرية للجسم . ولكنه تخفيفا لوطأة هذا التعريف الجرىء وتحاشيا للاصطدام بالعقيدة يبتكر تشبيهات لهذه العلاقة الوثيقة التى تربط النفس بالجسم ، منها أن علاقة النفس بالبدن مثل علاقة عازف الكمان بآلته (٢) .

---

(١) D'Auvergne : De Anima, cap. III, Pars. 10 a,dans Gilson opcit p.54

(٢) De Wulf (M) : Opcit p. 326

وهو إذا كان قد أخذ من ابن سينا ماأخذ سواء صرح بذلك أم لا فهو لايتراجع عن مهاجمته بقسوة إذا اقتضى الأمر . بل كان فى بعض الأحيان يستنتج من مبادىء ومن قضايا الشيخ الرئيس أخطر النتائج التى لم ينطق بها وإن كان مذهبه يمكن أن يؤدى إليها ثم يهاجمه محملا الشيخ الرئيس وزرها . ولنضرب مثالا على ذلك . كان ابن سينا تطبيقا لمبدأه الشهير : المادة هى مبدأ التفرد ، قد جعل من البدن علة لتفرد النفس . وكان ابن سينا يعتقد أن الحياة الدنيا تخلق علاقات خاصة ووثيقة بين الجسم والنفس وهذه العلاقات لاتفنى بفناء البدن بل تتحول إلى خصائص مميزه للنفس فى الحياة الأخرى . ومعنى هذا أن النفوس تتميز فيما بينها بعد الموت كما كانت تتميز فيما بينها فى الحياة الدنيا . وتوضيحا لذلك نقول أن النفس تستخدم البدن طوال الحياة الدنيا كأداة للمعرفة ولنشاطها العقلى . وهذا النشاط الذى ساهم فيه البدن لايتلاشى بعد الموت بل هو الذى يستمر يميزها عن غيرها بالرغم من إختفاء أداته الأرضية أى البدن . وجاء جيوم دوفرنى ليستنتج أسوأ النتائج من نظرية ابن سينا هذه : فقد أكد أنه وفقا لابن سينا تتحد النفس بغيرها من النفوس على أثر الموت لإختفاء علة تميزها وهو البدن . ولعل مما حمل أسقف باريس على مهاجمة ابن سينا هو أن هذا الأخير كان يؤكد التصور الحسى لنعيم الجنة وهو ماكان يحاربه دوفرنى وغيره من الحريصين على مفاهيم المسيحية [١] .

٢ – موقفه من العقل الفعال :

من أهم القضايا النفسية التى شغلت جيّوم دوفرنى قضية العقل

---

(١) De Vaux (R) O.P. : Notes et textes sur l'avicennisme latin p. 28-29

الفعال إذ وجدت فى زمنه ضلالة شهيرة هى ضلالة وحدة الفعل الفعال التى ينسبها هو للأرسطيين وخاصة لابن سينا . وكان ابن سينا قد ذهب – كما سبق أن بينت – إلى أن العقل الفعال جوهر مفارق وهو العقل المحرك للفلك العاشر والأخير وهو العلة الفاعلة والغائية للنفوس الإنسانية ، وإلى أن سعادة النفوس البشرية تبعا لذلك تتمثل فى اتصالها بالعقل الفعال المفارق هذا . ولم يكن فى استطاعة جيّوم دوفرنى قبول ماذهب إليه ابن سينا فى تصوره للكون من أن العقل الفعال جوهر مفارق تشارك فيه كل النفوس وهو واهب الصور Dator formarum بمعنى أن نفوسنا تفيض عنه . لم يكن فى استطاعته قبول هذا الرأى لتعارضه مع مفهوم عقائدى مسيحى هام ألا وهو أن الله هو خالق كل شيء مباشرة وبدون وسائط ، فكيف يكون الله هو خالق كل شيء إذا كان لم يخلق النفوس البشرية . وكان المخرج الوحيد من هذا المأزق هو استبدال الله بالعقل الفعال . الله عند دوفرنى يلعب إذن دور العقل الفعال السيناوى فهو فضلا عن خلقه للنفوس يشرق عليها فتدرك . وهو مفارق لها ومتعال عليها . وبهذا يكون دوفرنى قد نجح فى التوفيق بين التراث الأوغسطينى وبين السيناوية (١) .

وكان جيّوم يعرف أن كافة المشائيين سواء أكانوا عربا أم مسيحيين معاصرين له يؤكدون تكوين النفس من عنصرين : عنصر سلبى هو العقل المادى intellectus materialis (وهو الذى سيسميه توماس الأكوينى بعد ذلك بالعقل الممكن intellectus possibilis) يتقبل فعل الإدراك ، وعنصر فعال هو الذى يقوم بهذا الإدراك ونعنى به العقل الفعال . وهذا

---

(١) Gilson : Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin p. 48

العقل هو الذى يحول المعقولات من القوة إلى الفعل ، وهو أشبه مايكون بالنور الذى يجعل الألوان مرئية بالفعل بعد أن لم تكن كذلك بدونه أى وهى غارقة فى الظلام . ومرة أخرى لم يكن فى استطاعة جيّوم دوفرنى هذا الرائد الذى أقبل بعقل متفتح على تراث العرب واليونان (الوثنيين فى رأيه) ، لم يكن فى استطاعته قبول مثل هذا التقسيم الذى يهدد وحدة النفس التى كان يحرص عليها أشد الحرص . فالنفس عنده لامنقسمة impartibilis فلا مجال إذن للحديث عن عقل منفعل وعن آخر فعال . ووجد دوفرنى نفسه يواجه مشكلة عويصة هى مشكلة المعرفة . كيف تتم المعرفة إذا كان لابد من رفض عقل فعال مفارق يشرق بها على العقول ؟ واعترف دوفرنى أن هذه المشكلة لم تجد حلا نهائيا حتى الآن . وبدلا من أن ييأس حاول بإصرار رائع أن يجد حلا لما يبدو بلا حل . ووجد الحل عند العقيدة فهى الحقيقة المطلقة . والعقيدة تقدم النفس الإنسانية على أنها على مشارف إلتقاء عالمين ، العالم الحسى والذى تشارك فيه بالجسد ، والعالم الآخر الذى هو عالم الخالق والذى هو بمثابة المرآة التى تعكس كل المعقولات الأولى . والخالق ماثل دائما أمام عقل الإنسان وفيه يمكن لهذا العقل أن يطالع المبادىء الأولى للعلم والأخلاق . إن الله هو بمثابة الكتاب الطبيعى للعقل الإنسانى يقول :

« Creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani »

أى « إن الله هو بمثابة الكتاب الطبيعى بالنسبة للعقل الإنسانى » (١) .

---

(١) Gilson (E) : Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, lère année, 1926-1927, Paris 1926, pp 58, 66, 71

رفض إذن تقسيم النفس إلى عقلين واعتبرها واحد هى العقل المادى ، ومعنى هذا أنه رفض تماما مفهوم العقل الفعال سواء أكان واحدا وخارج النفوس البشرية كما هو عند ابن سينا ، أم كان متعددا بتعدد النفوس كما سيقول فيما بعد توماس الأكوينى . ولم يكتف بهذا بل قدم دوفرنى الأدلة والبراهين على عبث القول بهذا المفهوم . وأول الأدلة التى يقدمها دوفرنى يقوم قياسا على الإحساس : فكما أن الإحساس يتم نتيجة وجود محسوس يحس به العضو الحاس دون أن تكون ثمة حاجة لوجود ملكة فعاله وسيطه تجعل العضو الحاس يدرك المحسوس ؛ كذلك وبالقياس على هذا لا داعى لافتراض وجود عقل فعال وسيط بين العقل الممكن وبين المعقولات . يقول فى كتابه فى النفس :

«Sicut non est sensus agens, ut it a dicatur, inter sensibilia et sensum, medicus, it non est necesse ut sit intellectus agens inter intelligibilis et intellectum materialem »

أما ثانى أدلته على استحالة وجود مايسميه المشاؤون بالفعل الفعال فهو أن القول بهذا العقل يتعارض وبساطة النفس التى لا يمكن أن تتكون من عقلين عقل ممكن وعقل فعال . كما قدم دوفرنى مجموعة من الأدلة تقوم على أوجه التقصير والنقص العديدة الموجودة فى ذات نظرية العقل الفعال كما وردت بأشكال متنوعة عند معاصريه من المشائيين . وهو فى أدلته هذه يكشف عن فهم عميق لصعوبات ولمشاكل ولأسرار مشكلة النفس ، وعن إصرار على رفض نظرية وحدة النفس التى اعتبرها هو

---

(١) D'Auvergne De Anima, cap. VII, Pars. 4 a, Dans Gilson : I. p. 59

نظرية مشائية عربية قال بها كل المشائيين العرب بينما هى فى حقيقة أمرها نظرية رشدية (١) .

وعندما تخلص دوفرنى من العقل الفعال جعل الله يلعب الدور الأعظم فى عملية المعرفة . فالله هو الذى يمنح المعقولات الأولى عن طريق الإشراق على العقل . والنصوص المقدسة جميعها تؤكد أن المبدأ الذى يضىء نفوسنا أسمى من هذه فهو الله ولاأحد غيره (٢) . ومعنى هذا أن العقل الإنسانى مجرد استعداد للمعرفة خال من أية أفكار فطرية ، والله هو الذى يحوِّل هذا الاستعداد من القوة إلى الفعل بواسطة الإشراق . وبدون الله يعجز عقلنا عن الإدراك الفعلى ، لأنه قبل الإشراق يكون فى سلبية مطلقة . على أن الله لايحول هذا الاستعداد من القوة إلى الفعل فحسب بل هو كذلك يبث فيه المعقولات (٣) . والله يشرق على العقول البشرية العادية بالمعارف المختلفة التى يكتسبها العقل على المستوى الطبيعى ، كما يشرق على عقول الأنبياء بالحكمة . ولنا أن نتساءل هل اعتقد دوفرنى أن النشاط الناجم عن الإشراق الإلهى يرجع الفضل فيه لله وحده أم اعتقد أن للإنسان دورا فى عملية الإدراك ؟ ولا تنكر أن دوفرنى طرح على نفسه نفس السؤال ولكنه لم يهتد إلى حل واضح وحاسم (٤) .

---

(١) De wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I Des origines jusquà Thomas d'Aquin, Louvain 1924 p. 327

(٢) Gilson : Opcit p. 62

(٣) D'Auvergne : De Anima, cap. VII, pars 6,dans De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale, tome I,p. 327-328

(٤) Gilson (E) : Opcit pp. 72,77,78

وصحيح أن جيّوم لم يقل أبدا صراحة أن الله هو العقل الفعال ولكنه جعله يلعب الدور الإشراقى الذى كان يلعبه هذا العقل المفارق فى مذهب ابن سينا ، وبهذا يكون دوفرنى أول من قال بين الفلاسفة المسيحيين بهذا المفهوم فى محاولة للتغلب على مشاكل القول بالعقل الفعال .

وفى « فى العالم » يعرض طويلا لفكرة ينسبها لتلاميذ أرسطو . والنفس بمقتضى هذه الفكرة إذا أصبحت شبيهة بالعالم المعقول حققت سعادتها . وهو لايرفض هذه الفكرة بل على العكس يراها تؤكد فكرة أخرى طريفة تمسك بها وبمقتضاها يكون العقل مخزنا للصور العقلية التى يكتسبها . أما الفكرة الأولى فمن الجلى أن ابن سينا — كما سبق أن بينت — هو أول من قال بها بين المشائيين . وعرض جيّوم شديد الشبه بنصوص ابن سينا فى الإلهيات مما يجعلنا على يقين من أخذ جيّوم عن الشيخ الرئيس من جهة ، ومن اعتقاده أن ابن سينا هو ممثل المشائية العربية من جهة أخرى [(١)] . ومثل هذا الفهم الخاطىء لحقيقة ابن سينا له مايبرره . فلم يكن دوفرنى قد إطلع على فاتحة الشفاء وهى الفصل الأول من مدخل المنطق حيث يذهب ابن سينا إلى أنه سيعرض فى الشفاء لما صح من العلم عن الأقدمين مع إضافة مايراه صحيحا . فابن سينا ليس شارحا لأرسطو فحسب بل هو يعرض للمذهب الأرسطى كما يعرض لمذاهب الآخرين من الأقدمين اليونان ومن الأسلاف المسلمين . خلط إذن دوفرنّى بين ابن سينا وبين سائر المشائيين وثمة أدلة عديدة على ذلك . ففى « العالم »

---

(١) De Vaux (R) O.P: Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII sièces, Librairie philosophique J. Vrin 1934, p. 33-34

يتحدث عن مفهوم « الخلق » عند أرسطو وكيف أنه يتم بواسطة الفيض من خلال عقول عشرة ! ولو كان عرف أرسطو جيدا لأدرك أنه ما كان له يتحدث عن « الخلق » ولا عن « الفيض » . ولو كان يعرف ابن سينا جيدا لتبين أن الشيخ الرئيس كثيرا مانحى منحا أفلاطونيا كما فعل فى نظريته فى العالم حيث ابتعد تماما عن أرسطو . ولو كان دوفرنى قد أدرك أن المشائيين يختلفون فيما بينهم وإن جمع بينهم الانتماء لمدرسة أرسطو لتبين أن ابن سينا غير ابن رشد (١) .

حارب دوفرنى إذن ابن سينا بقدر ماأخذ عنه وهو لم يترك ما أخذه هذا دون مساس بل عدّل فيه وجرده من كل ما قد يصطدم بالعقيدة المسيحية . ونظريته فى النفس بالذات تعكس نزعته التوفيقية التى مثلت الطابع المسيطر على الفلسفة قبل منتصف القرن الثالث عشر . لقد وفق دوفرنى فيها بين نظرية التجريد الأرسطية من جهة ، وبين التصور السيناوى للعقل العقال المفارق أو واهب الصور من جهة ثانية ، وبين النظرية الأوغسطينية للإشراق الإلهى من جهة ثالثة (٢) .

إخترت جيّوم دوفرنى بالذات لأعرض لنظرية النفس عنده لأبين كيف كان أول تعامل للعقلية اللاتينية المسيحية مع نظرية النفس السيناوية . أما توماس الأكوينى الذى سأعرض له فى الفصل التالى فهو خير مثال على تعامل المشائية المسيحية مع المذهب السيناوى .

* * *

---

(١) Ibid p.30, et Duhem (P) : Le système du monde, Tome V Paris 1915

(٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 156

الفصل الثالث

نظرية النفس عند توماس الأكوينى

تميز توماس الأكوينى بمحاولته بناء نسق فلسفى لاهوتى مسيحى جديد مستعينا بعناصر من فلسفات شتى فأخذ عن الأرسطية وعن المذاهب الفلسفية الإسلامية العربية وعن الأوغسطينية والأفلاطونية المحدثة . إلا أن توفيقه لم يكن – والحق يقال – مجرد تلفيق بل كان تعمقا فى تلك الفلسفات المختلفة واختيار مايصلح منها لبناء مذهبه المسيحى . أى أنه حاول بلغة العصر توظيف العناصر الفلسفية واللاهوتية القديمة توظيفا جديدا ؛ ولقد فعل ذلك بلغة صافية واضحة وبمصطلحات دقيقة كل الدقة .

ولعل فى مقدمة المشاكل الفلسفية التى عنى بها هذا الفيلسوف اللاهوتى مشكلة النفس الإنسانية . تناول هذه المشكلة فى العديد من مؤلفاته ولكنه عالجها بشكل خاص فى تفسيره لكتاب النفس لأرسطو « Commentarium in Aristotelis librum de Anima » وفى الخلاصة ضد الأجانب « Summa contra Gentiles » ، وتناولها خاصة فى خلاصته اللاهوتية فى المباحث الواقعة بين المبحث الخامس والسبعون والمبحث التسعين . ومن المعروف أن معالجة توماس فى تلك الخلاصة هى خير تصوير لنظريته فى النفس نظرا لكون هذه الخلاصة تحتوى على خلاصة فكره .

ولقد سبق لى أن عرضت لمشكلة النفس عند الأكوينى فى

دراستى للرشدية اللاتينية [١] ، وأنا إذ أعرض مرة ثانية لذات المشكلة فى هذه الدراسة إنما أفعل ذلك لدراسة نقاط مررت بها مرورا سريعا فى دراستى السابقة لأنها لم تكن تمثل لموضوعى أهمية جوهرية ، واحتاج للتعمق فيها فى هذه الدراسة نظرا لأهميتها لما أنا بصدده الآن .

١ — ماهية النفس :

رأى توماس الأكوينى أن من واجبه قبل أن يعرض لمفهومه عن ماهية النفس أن ينقض أراء الفلاسفة السابقين الذين يزعمون أن النفس جسم . وهو يعرض لهذه الأراء بدقة وأمانة شديدتين ثم يقوضها ببراعة جدلية فائقة اكتسبها بالطبع من تدريسه الطويل ومن دخوله فى المناقشات الفكرية العديدة التى كانت تزخر بها جامعة باريس . وينتهى الأكوينى إلى أن : « النفس يقال لها المبدأ الأول للحياة فى مايقال له حتى عندنا لأننا نقول حيا لما له نفس ، وأما ما لا نفس له فنقول له عاريا من الحياة . وأخص مظهر للحياة فعلان : الإدراك والحركة » [٢] . ويثبت أن أى جسم لايصلح مبدأ أوليا للحياة لينتهى إلى أن : « النفس التى هى المبدأ الأول للحياة ليست جسما بل فعلا للجسم كما أن الحرارة التى هى مبدأ التسخين ليست جسما بل فعلا للجسم » [٣] . إن الجسم الحى ليس حيا إلا بسبب علة أخرى ليست من ذات طبيعته وهى التى تنقل له الحياة وما هذه العلة إلا النفس . ولو كانت النفس جسما لكانت كل الأجسام

(١) انظر أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ٣٥١ إلى ٣٦٩

(٢) الخلاصة اللاهوتية الكتاب الثانى ، الفصل الأول من المبحث ٧٥ ص ٢٥٠ — ٢٥١

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

حية وهذا ليس صحيحا [١] . النفس إذن ليست مادة كما كان يدعى العديد من معاصرى الأكوينى مسايرة وتأثرا برأى الفيلسوف اليهودى ابن جبيرول ، بل هى فى آن واحد مبدأ للوجود ومبدأ للحياة . إن للإنسان العديد من النشاطات الحيوية التى تتم من خلال أجهزته وآلاته المختلفة إلا أنه ليس بالإمكان إطلاق على مبدأ أى منها لفظة النفس فلا يمكن مثلا أن ندعى أن العين هى النفس على أساس أنها مبدأ الرؤية . الأمر يحتم منطقيا وجود مبدأ واحد لكل العمليات الحيوية والنشاطات الإنسانية يربط بينها ويحقق وحدة الكائن الحى الذى تنسب له هذه العمليات والنشاطات وماهذا المبدأ إلا مانطلق عليه إسم النفس . ولعلنا نلحظ أن الأكوينى أكد على أن النفس هى فى آن واحد مبدأ للحياة ومبدأ للوجود وهذا هو الجديد الذى أتى به : ففى رأيه ليمارس الكائن الحى نشاطاته الحيوية لابد أن يكون حيا والحى لابد وأنه موجود . وبما أن النفس مبدأ للوجود فهى صورة لموضوعها أى للبدن . « النفس العاقلة صورة مطلقة لاشىء مركب من هيولى وصورة » [٣] ، هذا ماأكده الأكوينى معارضا رأى شاع فى زمنه وأخذ به الكثيرون ونعنى به أن النفس مركب من مادة وصورة وهو ماسأعرض له بالتفصيل عند تناولى لموضوع خلود النفس .

وبما أن النفس الإنسانية ليست جسما أى ليست مادة كما أنها ليست مركبا من جسم ومن صورة ؛ وبما أنها صورة مطلقة فلابد أنها

---

(١) Elisée Vincent Maumus : St Thomas et la philosophie cartésienne. Etudes De doctrines comparées, Paris 1980, Tome I. p.147

(٢) In Aristotelis librum de Anima ,liber primus, lectio XIV n: 209. Marietti Editio tertio, 1948, 55

(٣) الخلاصة اللاهوتية الجزء الثانى ، المبحث ٧٥ ، الفصل الثانى ص ٢٥٩

جوهر قائم بذاته substance . ويقدم الأكويني العديد من الأدلة على جوهرية النفس ، أولها أن الجوهر هو الحقيقة الثابتة التى لاتتغير إنما تتوالى عليها التغيرات الخارجية التى تكون هى موضوعها وهذا هو حال النفس فهى تفكر وتحب وتكره وتريد ومع اختلاف هذه الأفعال تظل كما هى [١] . وثانى الأدلة أن النفس الإنسانية قادرة على إدراك طبائع الأجسام ومعنى هذا أنها ليست جسما وإلا لما استطاعت إدراك أشباهها من الأجسام . كما أنها ليست قائمة فى عضو وإلا حالت الطبيعة المادية الخاصة بهذا العضو دون إدراكها لسائر الأجسام . النفس العاقلة إذن أو العقل له « فعل بذاته يستقل به دون الجسم » أو بصيغة أخرى « النفس الإنسانية التى يقال لها عقل شيء مجرد وقائم بنفسه » [٢] . وغنى عن القول أن اعتبار النفس جوهر قائم بذاته هو خروج سافر على أرسطو الذى كان لايواجه النفس إلا من منظور علاقتها بالجسم ، وإلا من حيث هى أحد عنصرى الجوهر الإنسانى ، أى من حيث هى صورة للبدن . وكنت قد أوضحت هذا الخروج على أرسطو فى عرض دراستى للرشدية اللاتينية وأشرت إلى أن تمسك الأكوينى بجوهرية النفس وبكونها مبدأ قائم بذاته يجعل منه تلميذا لابن سينا وليس لأرسطو [٣] . لقد لجأ توماس الأكوينى إلى ابن سينا فى تعريفه للنفس فى كتاب النفس من الشفاء لأن من شأن هذا التعريف الاتفاق والعقيدة ، أما تأويل ابن رشد فى شرحه لكتاب النفس فكان مما يصطدم بالعقيدة ولذا فضل الأكوينى السلامة . وصحيح

---

(١) Maumus: St Thomas et la Philosophie comparée p. 150 à 152

(٢) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الثانى ، المبحث ٧٥ ، الفصل الثانى ص ٢٥٣

(٣) أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ٣٥٦ .

أن الأكوينى كان يعتقد أن كتاب الشفاء ماهو إلا شرح لأرسطو إلا أنه كان بمقدوره تبين خروج ابن سينا على أرسطو خاصة بعد اطلاعه على كتاب النفس لأرسطو فى ترجمته عن الأصل اليونانى والذى لم يرد فيه بالطبع أن النفس جوهر قائم بذاته . ومعنى هذا أن الأكوينى اختار الحل السيناوى عن وعى ، وابتعد عن الحل الأرسطى مختارا . ولمزيد من الإيضاح لماهية النفس عن الأكوينى لابد من معالجة علاقة النفس بالبدن عنده .

٢ - علاقة النفس بالجسم :

إذا كانت النفس جوهر قائم بذاته عند الأكوينى فهل هى الجزء الأهم فى الإنسان بحيث يمكنا القول أن الإنسان هو النفس ؟ ينفى القديس الملائكى مثل هذا القول بحزم متمسكا بمقولة أرسطية هامة وهى أن الإنسان جوهر طبيعى ، وبما أنه كذلك فهو مركب من مادة وصورة ، أو من جسم ونفس ، وإن كانت هذه النفس جوهر قائم بذاته . يقول « و الدلالة بالحد فى الأمور الطبيعية ليست على الصورة فقط بل على الصورة والمادة فكانت المادة داخلة فى حقيقة النوع فى الأمور الطبيعية ، ولكن ليس المادة المعينة التى هى مبدأ التشخص بل المادة المشتركة فكما أن من حقيقة الإنسان الجزئى أن يكون مركبا من نفس ولحوم وعظام معينة كذلك من حقيقة الإنسان الكلى أن يكون مركبا من مطلق النفس واللحوم والعظام ، لأن كل مايشترك فيه جوهر جميع الأشخاص المندرجة تحت نوع يجب أن يكون من جوهر ذلك النوع » ويختتم استدلالاته قائلا : « ويتضح أن الإنسان ليس النفس » (١)

---

(١) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الثانى ، المبحث ٧٥ ، الفصل الرابع ، ص ٢٥٧ .

بكل وضوح إذن يقول إن النفس هى صورة الجسد وبهذا يكون نظر للإنسان نظرة الفيلسوف الطبيعى الذى يعتبر الإنسان مثله مثل كل الجواهر الطبيعية مركبا من مادة وصورتها . إن النفس هى إذن صورة الجسم forma corporis أى هى صورة مادية forma materialis وبالتالى فهى فى آن واحد كمال الجسم كما هى كمال للنوع . وتأكيد توماس الأكوينى وهو فى عرض تحديده لعلاقة النفس بالجسم على أن الأولى صورة للثانى وكمال أول له جعله يختلف مع ابن سينا اختلافا لم يلحظه من الباحثين إلا باحث يابانى تناول موضوع النفس عند كل من أرسطو وابن سينا والأكوينى فى دراسة حديثة صدرت فى جامعة طوكيو . لقد تنبه هذا الباحث إلى أن ابن سينا فرق بين مفهوم الصورة والكمال وإلى أنه ذهب إلى أن النفس كمال للبدن وإن لم تكن صورته . أما الأكوينى فقد رفض تماما فكرة احتمال أن تكون النفس هى المبدأ أو العلة الخارجية للجسم مثل الربان بالنسبة للسفينة ، ومثل المحرك بالنسبة للجسم المتحرك ، وهو ماذهب إليه ابن سينا . وأكد الأكوينى أن النفس لو كانت مبدأ خارجيا لكان لها وجود esse خارج الجسم وليس هذا صحيحا لأن كل من الجسم والنفس يكونان جوهرا واحدا . يقول فى الخلاصة اللاهوتية « بإعتبار أن النفس هى صورة البدن فليس لها وجود منفرد عن وجود البدن بل هى متصلة بالبدن مباشرة بوجودها لأن كل صورة أيضا إذا اعتبرت من حيث هى فعل كانت بعيدة جدا عن المادة التى هى موجودة بالقوة فقط » [1] . أى أن الأكوينى ذهب إلى أن النفس صورة البدن forma وكماله أى فعله الأول actus primus فى آن واحد ، والفعل الأول

---

(١) الخلاصة اللاهوتية فى الجزء الأول ، المبحث ٧٦ الفصل السابع ص ٢٩٢ .

هنا بمعنى الكمال أما الصورة فبمعنى المثال eidos ، معتقدا أن الكمال والصورة ماهما إلا شيء واحد عند أرسطو (١) . يقول فى شرحه لكتاب النفس الأرسطى :

«Et utitur tali demonstratione, illud quo est primum principium vivendi est viventium corporum actus et forma : sed anima est primum principium vivendi his quae vivunt : ergo est corporis viventis actus et forma » (٢)

ويقول فى الخلاصة اللاهوتية « كون النفس صورة حالة فى مادة جسمانية أو محصورة بأسرها فيها ليس لأجل كمال لها فلا يمتنع عدم كون قوة من قواها فعلا للجسم وإن كانت هى بحسب ذاتها صورة للجسم » (٣) ، وهذا النص يوضح لنا كيف أن النفس هى فى أن واحد صورة للجسم وكمال له فهى صورة للجسم من حيث ماهيتها ولكنها من حيث وظيفة إحدى قواها ، وهى بالطبع القوة العاقلة ، كمال أو فعل له .

ماالذى حدى بتوماس الأكوينى إلى رفض كون النفس علة خارجية للجسم ، أى ما الذى حدى به إلى رفض التصور الأفلاطونى والسيناوى ؟ لابد أن الأكوينى اعتقد أن اعتبار النفس علة خارجية معناه افتراض أن لديها فى ذاتها طبيعة كاملة مما يتعارض مع فكرة أساسية عنده وهى أن اتحاد النفس بالبدن إنما هو اتحاد ضرورى وطبيعى (٤) .

---

(١) Noriko Ushida : Etude comparée de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin, Tokyo 1968

(٢) In Aristetelis librum de anima, lib. II, lectio III,n-253, p.67

(٣) الخلاصة اللاهوتية ، الجزء الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل الأول ٢٧١ .

(٤) Noriko Ushida : Etude comparée, p. 39

لايمكن بعد هذا العرض إلا الإقرار بجرأة الأكوينى الشديدة فى تمسكه بالرؤية المشائية لعلاقة النفس بالبدن . كان من الأفضل له الاقتراب من المفهوم الأفلاطونى السيناوى ، والابتعاد عن هذا المفهوم الأرسطى الشائك الذى يهدد مفهوم مصير النفس الفردية الذى تتمسك به العقيدة ... أى عقيدة . ولقد حاول الأكوينى معالجة حدة موقفه الأرسطى هذا بأن تمسك بكون النفس هى فى نفس الوقت جوهر قائم بذاته وهو ماذهب إليه أفلاطون وابن سينا من بعده . إلا أن هذا الحل لم يكن موفقا إذ بدى بوضوح تلفيقا سهلا المقصود به المحافظة على المفهوم الأرسطى من جهة ، والاتفاق مع العقيدة من جهة أخرى . وإذا كان هذا رأينا فللتوماويين رأى آخر إذ رأوا أن « تلفيقه » هذا هو توفيق موفق تماما . فعندهم أن توماس الأكوينى تجنب بمقتضاه النظرة المادية التى ترى الإنسان مجرد سجين لشروط مادية بعينها سواء أكانت هذه الشروط فيزيقية — ميكانيكية كما ذهب ديمقريطس قبل الميلاد أو اقتصادية كما ذهب ماركس منذ قرن . كما أنه — فيما يذهب التوماويون — تجنب بواسطة « توفيقه » هذه النظرة الروحانية الصرفة التى ترى أن أفضل ما فى الإنسان روحه وبالتالى تفصل بين هذه الروح وبين الجسد معتبرة أن الإنسان كالملاك الحبيس فى جسم . ولقد تزعم هذه النظرة أفلاطون وتجلت مرة أخرى عند ديكارت . إن النظرة المادية البحتة فى رأيهم مجرد لغو يحاول أن يفرض معان لا وجود لها كما أن تفسير المعرفة وبالذات المعرفة العقلية يصبح محالا معها . كما أن النظرة المثالية المبالغ فيها تقصم وحدة الإنسان الحقيقية . والحل الأرسطى التوماوى فى نظر أنصار الأكوينى هو الحل الأوحد الذى يتيح التخلص من هذا المأزق [١] .

---

(١) Jugnet (L) : La pensée de Saint Tnomas d'Aquin, Bordas 1964, p. 89-90

قلنا إن النفس هى صورة البدن وهى كماله فى آن واحد فهل كان الأكوينى يقصد بالنفس هنا كل قوى النفس أم كان يقصد قوة بعينها ؟ إن المدقق فى نصوص الأكوينى سرعان مايتبين أنه كان يقصد النفس العاقلة فحسب . ولتفسير ذلك نقول إن النفس عنده كانت هى مبدأ الحياة كما سبق أن بينا ، وبما أن أرسطو أثبت أن طبيعة كل شيء تظهر من فعله ، وبما أن الفعل الخاص بالإنسان بما هو إنسان هو التعقل لأنه الملكة التى يتميز بها على جميع الحيوانات الأخرى ، وبما أن كل شيء يتحدد نوعه بواسطة صورته فيلزم إذن أن يكون المبدأ العقلى هو صورة الإنسان الخاصة . يقول : « فإذن هذا المبدأ الذى نعقل سواء سمى عقلا أو نفسا عاقلة هو صورة البدن ، وهذا البرهان أورده أرسطو فى كتاب النفس » (١) .

ادعى الأكوينى أنه سار على نهج أرسطو فى دعواه أن النفس جوهر مفارق فهل هذا صحيح ؟ يقول أرسطو فى كتاب النفس « أما فيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد » (٢) وقد يبدو هنا أن أرسطو يقول بالفعل بأن النفس جوهر مفارق لايخضع للفساد ولكن ثمة نصوصا أخرى تحسم الموقف . يقول فى ذات الكتاب إن النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة « ولكن هذا الجوهر كمال أول ، فالنفس إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة .. » (٣) ويقول معرفا النفس « فهى جوهر

---

(١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث ٧٦ ، الفصل الأول ، ص ٢٦٨ .

(٢) أرسطو كتاب النفس ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى – عيسى البابى الحلبى – الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٢٧ .

(٣) نفس المرجع السابق ص ٤٢ .

بمعنى صورة ، أى ماهية جسم ذى صفة معينة » [١] واضح أن الجوهر عنده يعنى الصورة . والوحيد الذى ذهب قبل الأكوينى إلى أن النفس جوهر قائم بذاته كان ابن سينا ، وبالرغم من أن الفيلسوف الملائكى لايذكر الشيخ الرئيس كمصدر لفكرته هذه إلا أن الأمر لايحتاج لمناقشة : لقد أخذ الأكوينى حل هذه المشكلة من ابن سينا .

تمسك الأكوينى بأن النفس من جهة معينة مفارقة للبدن . وصحيح أن أرسطو لمح لهذه الفكرة فى كتاب النفس إلا أنه فعل ذلك بعبارات غامضة تحتمل التأويل إذ يقول « فيما يخص العقل ، والقوة النظرية ، ليس الأمر واضحا بعد ، غير أنه يبدو أن ههنا نوعا من النفس مختلفا ، وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم ، كما يفترق الأزلى عن الفاسد » [٢] . لم يؤكد أرسطو مفارقة النفس للجسد بل اكتفى بالقول بأن الأمر يبدو كذلك ، أما الأكوينى وكل المشائيين المؤلهين سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين فقد أكدوا هذه المفارقة باعتبارها مفارقة عقلية تتم بواسطة النشاط العقلى المتمثل فى عملية التجريد ، أى تجريد الصور النوعية الموجودة بالقوة فى المعطيات المحسوسة أو فى الصور الحسية التى تدخل هذه المعطيات فى تكوينها . ولقد ذهب الأكوينى إلى أن الإدراك العقلى عملية تجريدية تنصب على الصور المعقولة اللامادية الكلية التى لاصلة لها بالمادة . إذن الإدراك العقلى فى حد ذاته لايحتاج إلى الجسم بل هو من شأن النفس وحدها . يقول فى مسائل فى النفس : « ولذا يجب أن تعمل النفس العاقلة من حيث هى كذلك طالما هى تمارس عملها

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٤٧ .

دون أية مشاركة من الجسم . وبما أن الشيء الذى يعمل من حيث هو كذلك يكون بالفعل فإن النفس العاقلة يجب أن تكون جوهريتها قائمة فى ذاتها ولاتعتمد على الجسم » (١) .

وبهذا يكون الأكوينى قد أثبت أن النفس جوهر قائم بذاته اعتمادا على الطابع الموضوعى لوظيفتها وليس استنادا إلى طابعها العاقل ، أى أنه أثبت ذلك اعتمادا على وجودها وليس على ماهيتها (٢) .

وبالرغم من إثباته لمفارقة النفس عن البدن من حيث عملها التجريدى إلا أنه ربط بينها وبين البدن مرة أخرى من حيث إحتياجها لهذا البدن فى وظائفها الأقل شأنا من وظيفة التعقل التجريدى . وصحيح أن النفس العاقلة تدرك الصور المعقولة أى الكلية اللامادية إلا أن هذه الصور ماهى إلا جواهر الأشياء المادية والجسمانية . والعقل لايدرك هذه المحسوسات مباشرة بل يدركها عن طريق إدراكه لصورها الحسية أو الـ phantasma ، والصور الحسية بدورها مجردة تماما من المادة .والإنسان يدرك المحسوسات إدراكا أوليا بآلات جسمه وبحواسه . ومعنى هذا أن النفس العاقلة تحتاج للجسم لتؤدى عملها ، فالجسم بآلاته وحواسه هو الشرط المبدئى لعملها ، ومعنى هذا أن وظائف النفس النباتية والحساسة هى شروط لابد من توافرها ليعمل العقل الإنسانى (٣) . واضح

---

(١) Q. de anima I, d'après Norko Ushida : Etude comparée, p. 103-104

(٢) Noriko ushida : Etude comparée, p.104

(٣) In Aristoteles librum de anima, lib. I,lectio II,n º 19 p. 7, et lib. III lectio XIII n º 791, p. 197

تماما أن النفس العاقلة عند الأكوينى تحتاج للجسم بقدر احتياجه هو إليها ، بل أن عملها لايتم إلا بواسطته مهما كان عملها متعال على عمل الحواس . يقول الأكوينى موضحا هذا : « وبالتالى فإن نمط وجود النفس الإنسانية يمكن معرفته بواسطة عملها لأن النفس الإنسانية من حيث نشاطها المتعال على النظام المادى لها وجود متعال على الجسم ولايعتمد عليه ، ولكن من حيث كونها تحقق بحكم طبيعتها المعرفة اللامادية ابتداءً من الأشياء المادية فإن نوعها لايكتمل بداهة دون اتحادها بالجسم . وبما أن نوع الشيء لايكتمل إلا إذا امتلك ماهو ضرورى لعمله الخاص ، فإن النفس بالتالى إذا كانت تحتفظ بوجودها السامى والمستقل عن الجسم عند اتحادها كصورة بالجسم فلابد أنها تكون فى هذه المسألة على مشارف الجواهر الجسمانية والجواهر المفارقة » (١) . واضح أن ثمة خلافا آخر بين ابن سينا والأكوينى . فبالرغم من اتفاق الاثنين فى احتياج النفس فى عملها فإنهما يختلفان من حيث هدف احتياجها للجسم . فالأكوينى يرى أن هذا الارتباط بالجسم يتيح للنفس كما رأينا معرفة الأشياء بينما ابن سينا يرى أن الهدف من هذا الارتباط هو التحكم فى الجسم (٢) .

ومن الجلى بعد هذا العرض أن الأكوينى خالف النظريات المعرفية السائدة فى عصره . خالف النظرية الأوغسطينية المتأثرة بأفلاطون عندما ذهب على عكس هذه إلى أن المحسوسات تؤثر فى الإدراك بواسطة الصورة الحسية . كما أنه خالفها عندما أكد أن العقل بالرغم من كونه

---

(١) Noriko Ushida : Etude comparée p. 105

(٢) Ibid p. 102

محدودا من حيث الإمكانيات يستطيع أن يكتسب المعرفة المتاحة له كعقل إنسانى [١] . ويخالف كذلك النظرية الأفلاطونية التى لاتتيح للمحسوس إلا دورا ضئيلا فى عملية المعرفة [٢] . كما هاجم بعض ماجاء فى نظرية ابن سينا المعرفية . ورفض ماذهب إليه ابن سينا من فى رأيه أن الكليات التى هى الحقائق المجردة إنما هى قائمة بأنفسها وليست متحققة فى مادة . لقد اعتقد ابن سينا أن الكليات أشبه ماتكون بمثل أفلاطون من حيث أن لها جودا مجردا سابقا ولكن بدلا من أن يجعلها موجودة فى عالم المثل الذى يتوجه مثال الخير جعلها قائمة فى العقول العشرة المفارقة . وهى تفيض عن هذه العقول فيضا تدريجيا حتى تنتهى إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال الذى يفيض بها على نفوسنا . وبينما كان أفلاطون يعتقد أن المثال الذى يدرك تستقر صورته فى العقل البشرى ، اعتقد ابن سينا أن الكليات لا تستقر فى هذا العقل إنما هى موجودة دائما فى العقل الفعال وفى كل مرة يريد العقل البشرى إدراكها عليه أن يلتفت إلى هذا العقل الفعال [٣] . وفى رأى الأكوينى أن العقل البشرى لا يحتاج لسند إلٰهى كما ذهب أوغسطين لإدراك الكليات السامية . وتوحى نصوص أوغسطين فى رأيه بأن ثمة تشابها بين عقلنا والعقل الإلٰهى . ويرفض الأكوينى فى الـ sentences وفى « وحدة العقل » وفى « مسائل فى النفس » مفهوم الإشراق الإلٰهى الأوغسطينى وهو المفهوم الذى يشبه مثيله السيناوى . إلا أنه فى الخلاصة اللاهوتية — رغبة منه فى التوفيق بين مختلف الآراء — يذهب إلى

---

(١) Contra Gentiles, II, 77, dans De Wulf Histoire de la philosophie, p. 18-19

(٢) الخلاصة اللاهوتية ، المبحث الرابع والثمانون ، الفصل السادس ص ٤٠٢ إلى ٤٠٦ .

(٣) الخلاصة اللاهوتية ، المبحث الرابع والثمانون ، الفصل الرابع ص ٣٩٨ .

أن الله بما أنه العلة الأول يمكن أن يكون هو العقل الفعال بالنسبة للنفوس البشرية ، وإن أكد وجود عقل فعال فردى فى نفس كل إنسان يخضع لهذا العقل الفعال الكلى . ولابد أن الأكوينى افترض وجود عقل فعال فردى حتى لايمس مبدأ ميتافيزيقى هام قامت عليه ميتافيزيقاه ألا وهو أن الكائنات الممكنة تحمل فى ذاتها مبدأ فاعليتها (١) .

بقيت مشكلة أخيرة ضمن مشاكل علاقة الجسم بالنفس ونعنى بها مشكلة توقيت خلق كل من النفس والبدن : هل خلقهما الله معا أم خلق الواحد تلو الآخر ، وفى هذه الحالة أيهما كان أسبق ؟ هنا عارض الأكوينى كل حلول السابقين عليه من لاهوتىّ المسيحية ليأخذ برأى ابن سينا . فهو يرفض رأى كل من أوريجين وأوغسطين اللذين ذهبا إلى أن النفوس البشرية خلقت مع الملائكة قبل الأجسام وإن كانا اختلفا فى تعليل رأيهما وهو ما لا يعنينا . وأكد مثل ابن سينا أن النفس « خلقت مع البدن » ، ولكنه علل ذلك بكونها « فى طبعها صورة للبدن » (٢) .

ولقد جرنا الحديث عن علاقة النفس بالبدن إلى الحديث عن العقل الفعال كما هو واضح من العرض السابق ولذا أرى ضرورة معالجة هذا المفهوم معالجة مستقلة .

٣ – **العقل الفعال** intellectus agens عند الأكوينى :

لمفهوم العقل الفعال أهمية قصوى عند كل المشائيين المؤلهين فى العصور الوسطى سواء أكانوا مسلمين أم يهودا أم مسيحيين . فالعقل

---

(١) De Wulf : opcit. p. 20

(٢) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التسعون ، الفصل الرابع ص ٤٨١ الى ٤٨٣ .

الفعال هو أسمى قوى النفس البشرية ولقد اختلف هؤلاء المشاؤون بصدده فمنهم من اعتقد أنه واحد كلى تشارك فيه كل النفوس ومنهم من إعتقد أنه متعدد بتعدد النفوس . ولا يخفى على متأمل المشاكل المترتبة على الأخذ بأى من الرأيين .

ولقد ذهب الأكوينى إلى أن لكل نفس فردية عقلا فعالا خاصا بها ، كما أن ثمة عقلا فعالا كليا تشارك فيه العقول الفعالة الفردية . أى أن الأكوينى طرح ذات المشكلة مرة طرحا طبيعيا على شاكلة أرسطو ، ومرة ثانية طرحا ميتافيزيقيا – لاهوتيا على شاكلة اللاهوتين الأفلوطينىّ النزعة . وبهذا يكون قد وفق بين الأرسطية الجذرية وبين الأرسطية المشوبة بنزعة أفلوطينية . فهو أرسطى فى قوله أن العقل الفعال موجود داخل كل نفس فردية ، وهو أميل للأفلوطينية أو للمشائية العربية التى تأخذ بنظرية الفيض فى قوله : إن ثمة عقلا فعالا كليا خارج النفوس الفردية ويفيض عليها بالنور الإلهى . يقول مستخدما مصطلحات أفلوطينية محضة : « إن فى جميع الجواهر الفعلية قوة عاقلة حاصلة بفيض النور الإلهى الذى هو واحد وبسيط فى المبدأ الأول وكلما تباعدت المخلوقات العقلية عن ذلك المبدأ الأول ازداد ذلك النور تجزؤاً واختلافا كما يعرض فى الخطوط الخارجة عن المركز .. وواضح أن النفوس الإنسانية أحط فى رتبة الطبيعة من سائر الجواهر العقلية » [١] ولم يكتف الأكوينى بالجمع بين عناصر أرسطية وأخرى أفلوطينية بل حاول أن يكون مسيحيا ملتزما فوحد بين هذا العقل وبين الله . يقول : « والنفس الإنسانية إنما يقال لها عاقلة بمشاركة قوة عقلية بدليل أنها ليست عاقلة بأسرها بل بجزء منها ... وتعقلها ناقص

---

(١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع والثمانون ، الفصل الأول ص ٤٦١ – ٤٦٢

لأنها لاتعقل جميع الأشياء ولأن ماتعقله تخرج فيه من القوة إلى الفعل فلابد إذن من عقل أعلى تستعين به على التعقل . ولكن هب أن هناك عقلا فعالا مفارقا هذه صفته فلابد مع ذلك أن يكون فى النفس الإنسانية قوة مشاركة لذلك العقل الأعلى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل ... إن العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله الذى هو مبدع النفس ... فإذن منه تستمد النفس الإنسانية النور العقلى » (١) .

وقبل أن نسترسل فى الحديث يجدر بنا الإشارة إلى الخلاف القائم بين ابن سينا والأكوينى فيما يتعلق بالعقل الفعال . فهو عند ابن سينا كما سبق أن بينت واحد وهو العقل العاشر وهو يفيض بالمعقولات على النفوس مثلما يفيض ضوء الشمس فيضيء الأشياء لتتحول إلى مرئيات بالفعل . أما عند الأكوينى كما بينت فهو كلى وهو الله وتشارك فيه العقول الفواعل الفردية وبالتالى تشارك فى ضيائه (٢) . بل أن فى كل نفس فردية عقل فعال فردى يفيض عليه هذا العقل الكلى .

وفى رأيى أن الأكوينى كان لايستطيع إلا القول بأن ثمة عقلا فعالا فى كل نفس فردية . وتفسير ذلك أنه كان يرى أن الصور الكلية التى تدركها النفس العاقلة لاتفيض عليها من عقل آخر خارجى كما هو الحال عند ابن سينا ، إنما يستخلصها العقل الفعال بالتجريد – من خلال مسار معرفى سبق لى شرحه – من المحسوسات . أى أن الإنسان الفرد هو

---

(١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع والسبعون ، الفصل الرابع ، ص ٣٣٦ – ٣٣٧ .

(٢) Noriko Ushida : Etude comparée, p. 108

الذى « يكتسب » معرفة الكليات بواسطة جهده الفردى وانطلاقا من المحسوسات ، إذ أنها لاتفيض عليه من الخارج . والمعقولات لاتوجد بالفعل خارج النفس بل هى موجودة بالقوة وتتحول إلى الفعل على أثر تجريدها من المادة يقول : « إن الطبيعة الإنسانية ستكون ناقصة إذا لم تكن تملك فى ذاتها المبادىء التى بها تحقق عملها الطبيعى — أى المعرفة » (١) .

والعقل الفعال يلعب دورا بارزا فى العملية المعرفية . فهو الذى يتيح للعقل الممكن تقبل المعقولات الأولى التى يجردها من المعطيات الحسية وعندئذ يكون قد حقق العقل الممكن ليصبح اسمه العقل بالملكة in habitus وهو ذلك العقل الذى يمتلك المبادىء الأولى للمعرفة . ثم يقوم العقل الفعال بدور آخر وهو جعله العقل الممكن يتقبل درجة أعلى من المعرفة ومترتبة على الأولى أى مترتبة على المبادىء الأولى وعندئذ يصبح العقل الممكن عقلا بالفعل intellectus in actu . العقل بالفعل هو إذن كمال المعرفة الذى يمكن للنفس العاملة أن تحققه بمشاركة العقلين الممكن والفعال (٢) .

ولعله لايغيب عن أحد أن نظرية معرفية من هذا القبيل هى مجرد لغو ميتافيزيقى لا طائل منه فى حقيقة الأمر . إنما اضطر إليها الأكوينى اضطرارا — مثله مثل سائر فلاسفة العصور الوسطى — لسببين : أولهما أن نظرية النفس كانت ترتبط عندهم بنظرية الخلق ، وهذه كانت تعتمد أساساً على نظرية الفيض الأفلوطينية ، ولذا كان لابد من ربط النفس

---

(١) In Aristotelis librum de Anima. III, lec. X,n : 734,p.174

(٢) Noriko Ushida : Etude comparée p.107

البشرية بمرتبة من مراتب الفيض حتى يفسر خلقها ، وماهذه المرتبة إلا العقل الفعال . أما ثانى السببين فهو اتفاق الأديان الثلاث على خلود النفس ومن هنا كان العقل الفعال هو المخرج الوحيد الذى يتيح القول بخلودها .

خلود النفس هو المفهوم الذى أجبر الفلاسفة فى العصور الوسطى على الاستفاضة فى نظريات نفسية شتى عسى أن يتمكنوا من إثباته ، لذا لن نقف حقيقة على مشكلة النفس عند الأكوينى إلا إذا تعرضنا لمفهوم خلودها عنده .

٤ — خلود النفس :

والمقصود بخلود النفس هنا هو بالطبع خلود النفس الفردية الذى تتمسك به كل الأديان المنزلة لأهميته لمفهومى البعث والحساب فى اليوم الآخر . ولإثبات خلود النفس الفردية لابد من إثبات أن النفس تظل منفردة بعد الموت (أى بعد فناء جسدها) عن غيرها ولا تتحد فى نفس كلية كما زعم البعض . ومن المعروف أن الأكوينى جعل الجسم هو علة تفرد النفس أثناء الحياة الدنيا ، تطبيقا لمبدأ أرسطى شهير ألا وهو أن المادة هى علة التفرد . فكيف حل مشكلة تفرد النفوس بعد الموت أى بعد فناء علة التفرد ؟! استلهم ابن سينا ووجد عنده الحل . فالمادة التى هى مبدأ التفرد ليست هى المادة على الإطلاق أى ليست هى الهيولى إنما هى المادة المتعينة materia signata وبين الاثنتين فارق عظيم . فالأولى غير محددة بمقادير أما الثانية فهى المادة المكممة أى هى تلك المادة التى تكون مع الصورة الجوهرية للفرد ماهية هذا الفرد . فهى تلك المادة التى نجدها فى سقراط أو فى غيره وليست المادة على الإطلاق . أى

هى تختلف عن الهيولى التى تكون مع الصورة الجوهرية النوعية جوهر مثل جوهر « الإنسان » كنوع . والفارق كبير بين الحالتين . وهذا الحل توصل إليه الأكوينى منذ مطلع حياته الفكرية إذ نجده فى « الوجود والماهية » باكورة أعمال الأكوينى [١] . وهذه التفرقة بين المادة المكممة والمادة على الإطلاق التى هى أحد عنصرى الماهية كانت أساسا لتمييز أهم عند الأكوينى وشغل الباحثون طويلا لأهميته ولأهمية تأثير ابن سينا عليه فيه وعلى رأس هؤلاء الآنسة جواشون فى « التمييز بين الماهية والوجود » [٢] .

أما هذا التمييز الأهم فنعنى به التفرقة بين الوجود والماهية . إذ ذهب الأكوينى إلى أن للإنسانية ماهية يشارك فيها كل أفراد النوع ، بينما لكل فرد على حدى وجود يتميز به تدخل فى تحديده المادة الـ désignée المتعينة ، وبعد الموت أى بعد فناء البدن أو هذه المادة المحددة تظل النفس محتفظة بالفردية التى اكتسبتها باتحادها بهذه المادة بالرغم من انفصالها عنها . أى أن الجسم عنده هو الذى يحقق التفرد ولكن لاشأن له بنهايته . يعترف الأكوينى بأنه أخذ هذه الفكرة من ابن سينا ، يقول فى : « الوجود والماهية » . « ولو أن تشخصها (النفس) يتعلق بالبدن عرضا من جهة ابتدائها من حيث أنها لاتحصل على وجودها المشخص إلا فى البدن التى هى فعله ، إلا أنه ليس يلزم من هذا أنه متى فسد البدن يتلاشى التشخص وذلك لأنها لما كانت حاصلة على وجود مطلق بفضل الوجود

---

(١) Roland Gosselin (D) O.P.« Le Ente et Essentia» de Saint Thomas d'Aquin, Le Saulchoir, kain, Belgique 1926,p.XVII

(٢) Goichon (A.M.) : La distinction de l'essence et de l'existence d'Après Ibn Sina (Avicenne), Desclée de Brouwer, Paris 1937

المشخص الحاصل لها من جهة ما قد صنعت صورة لهذا البدن المعين ، فإن هذا الوجود يبقى دائما مشخصا . كذا يقول ابن سينا : إن تشخص النفوس وتكثيرها يتعلقان بالبدن من جهة ابتدائها ولكن ليس من جهة انتهائها » (١) ويكرر نفس الفكرة فى الخلاصة وإن كان لاينسبها لابن سينا (٢) .

كان الأكوينى يسعى لحل فلسفى لمشكلة خلود النفس وماكان فى وسعه أن يلجأ إلى أرسطو فى هذا الشأن لأن هذه المسألة مما لم يعنى بها أرسطو العناية الكافية ، وماكان ليعنى بها وهو الذى نظر للنفس من زاوية علاقتها بالبدن أى نظر إليها نظرة الفيلسوف الطبيعى . وهنا يبرز الدور الذى لعبه ابن سينا فى فكر الأكوينى النفسى : لقد قدم له حلولا لكثير من المشاكل الجزئية .

وبما أن النفس متفردة عند الأكوينى فإن كلا من العقل الفعال والعقل الممكن للإنسان منفردان كذلك مثلهما مثل أى قوة إنسانية . وهو إذ يثبت تفرد كل من العقل الفعال والعقل المنفعل إنما يفعل ذلك اعتمادا على ماجاء عند أرسطو فى كتاب النفس . ويختم كلامه قائلا : « لابد من القول بعقول متكثرة بكثرة النفوس المتكثرة بكثرة الناس ... لامتناع أن يكون لمحال مختلفة قوة واحدة بالعدد » (٣) .

ويذهب الأكوينى فى الخلاصة ضد الأجانب إلى أن النفس كلما تحررت من الجسد كلما أصبحت أقدر على التأمل والتعقل (٤) . وبالتالى

---

(١) الوجود والماهية ، ترجمة وتقديم الأب بولس سعد بدون تاريخ ص ٥٧ .
(٢) الخلاصة اللاهوتية : المبحث السادس والسبعون ، الفصل الثانى ص ٢٧٥ .
(٣) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع والسبعون ، الفصل الخامس ص ٣٣٩ .
(٤) Summa contra Gentiles, lib. II, c.79, dans De Wulf : Opcit. p.24

فانفصالها التام عن الجسم لايمكن أن يعنى فناءها . ألا تتعارض هذه الفكرة التى يحاول بها إثبات خلود النفس الفردية بعد فناء البدن مع ماسبق أن بذل من جهود واضحة لإثبات أن النفس هى صورة البدن ؟! . ولكن توماس الأكوينى لايعرف الاستسلام ولذا فهو يجتهد لتقديم حلا لهذه المشكلة . فالنفس صورة للبدن من حيث هى أحد عنصرى وحدة الإنسان ، ومن حيث التأثير المتبادل الجلى والذى لايمكن إنكاره بين قوى الإنسان النفسية والعضوية . إلا أن تجربة الاستبطان من جهة أخرى – تلك التجربة المتاحة للجميع – تجبرنا على ملاحظة نشاط يتبثق فى داخلنا هو النشاط العقلى من قبيل تكوين التصور والحكم والاستدلال ، والنشاط الإرادى . وبالرغم من أن هذا النشاط العقلى الذى نحن بصدده تحدده شروط أولية خارجية وحسية كما سبق أن بينا عند حديثنا عن اعتماد النفس العاقلة فى عملها التجريدى على الصور الحسية فإنه يختلف جذريا من حيث طبيعته عن أى نشاط محسوس مما يجعلنا نجزم بأن مبدءه لابد وأن يكون لاماديا . وعلى أثر الموت يتلاشى نشاط النفس الحسى لارتباطه بالجسم وبالتالى تفسد النفس من حيث هى صورة للبدن إلا أن النفس بما هى روحية لاتتأثر بأى عامل فيزيقى وبالتالى لاتتأثر بفناء البدن ولاتخضع للفساد . إن خلود النفس صفة تابعة لروحانيتها وللاماديتها (١) .

النفس الإنسانية العاقلة لاتفسد إذن بالموت الفيزيقى عند الأكوينى وما كان يستطيع أن يقول غير هذا ، بل وماكان فى استطاعة أى فيلسوف مؤله أن يقول بغير هذا لاتفاق الأديان جميعها على أن

---

(١) Jugnet : Opcit p. 91

النفس الإنسانية الفردية خالدة . والمشكلة بالنسبة للأكويني كما سبق أن بينت هو تمسكه بأن النفس طوال حياتها الدنيوية صورة للبدن ، وبدون هذا البدن لايمكنها اكتساب أية معرفة . ويخرج الأكويني من هذا المأزق بقوله : إن النفس تستطيع طالما هى كذلك جوهر مفارق مثلها مثل سائر الجواهر المفارقة إذا ماتحررت من ارتباطها بالبدن ، أى بعد الموت أن تعقل الصور المجردة الشبيهة بها . لقد خلق الله الإنسان بحيث تكون نفسه قادرة على إدراك المعقولات مستعينة بالبدن فإذا ما فارقت البدن استطاعت إدراك المعقولات كذلك ولكن بشكل آخر لاتحتاج فيه للبدن . ولعله يتضح من هذا العرض أن الأكويني تخلى عن المنحى الأرسطي لينحو منحى أفلاطونيا وإن رفض الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن اتصال النفس بالبدن هو اتصال عرضى ، إيمانا منه بأنه اتصال جوهرى . وأقول أنه نحى منحى أفلاطونيا لقوله بأن النفس بعد انفصالها عن البدن تصبح مثل سائر الجواهر المفارقة قادرة على تعقل المعقولات . وبعبارة أخرى كان الأكويني أرسطيا فى نظريته للنفس فى حياتها الدنيا أى عندما تكون مرتبطة بالبدن ارتباطا جوهريا ، وكان أفلاطونيا فى نظرته إليها فى حياتها الأخرى بعد انفصالها عن البدن . وقبل أن أستشهد بنصوص الأكويني أود الإشارة إلى المنهج الذى اتبعه الأكويني هنا لحل مشكلة من أصعب المشاكل الفلسفية فى العصور الوسطى وأعنى بها مشكلة خلود النفس الفردية التى هى كذلك مشكلة دينية . يتضح لمتأمل معالجة الأكويني لهذه المشكلة أنه ينطلق أحيانا من مبادىء فلسفية سواء أكانت أرسطية (عندما يؤكد مثلا أن علاقة النفس بالبدن علاقة جوهرية) أم كانت أفلاطونية (عندما يذهب على سبيل المثال إلى أن النفس بعد انفصالها عن البدن لكونها جوهر مفارق تصبح قادرة على إدراك المعقولات

شأنها شأن العقول المفارقة الأخرى) دون أن يدلل عليها فهو يقدمها على أنها بديهيات بالرغم من تعارضها (فما دليله مثلا على أن النفس فى حياتها الدنيا لاتعقل إلا من خلال البدن لأنها صورته ، بينها هى قادرة بعد الموت على إدراك المعقولات بدونه لأنها جوهر مفارق علما بأنها فى الحياة الدنيا كذلك هى جوهر مفارق ؟!) . ثم يوفق بين هذه المبادىء المختلفة ليصل فى النهاية إلى نتائج تتفق والعقيدة . يقول : « إن فى هذه المسألة إشكالا ... فإذن دفعا لهذا الإشكال يجب أن يعتبر أنه لما لم يكن شيء يفعل إلا من حيث هو موجود بالفعل كانت طريقة فعل كل شيء تابعة لحال وجوده وللنفس فى حالتى اتصالها بالبدن ومفارقتها له حالان من الوجود متغايران مع بقاء طبيعتها فيهما على حال واحدة لكن ليس اتصالها بالبدن حاصلا لها بالعرض بل بالطبع .... وعلى هذا متى كانت النفس متصلة بالبدن تعلقت بطريقة الالتفات إلى صور الأجسام الخيالية الحاصلة فى آلات جسمانية ، ومتى كانت مفارقة للبدن تعلقت بطريقة الالتفات إلى تلك الأمور المعقولة بالإطلاق كما هو شأن سائر الجواهر المفارقة » [١] .

ولم يكن إثبات لامادية النفس وهو الشرط الضرورى لإثبات خلودها فى رأى الأكوينى بالأمر اليسير على القديس الملائكى بل كان أمرا عسيرا للغاية إذ كان يعارض مفهوما أساسيا استقر فى اللاهوت المسيحى وقتذاك ونعنى به أن الجواهر المفارقة باستثناء الله ، ونقصد بها كلام الملائكة والنفوس البشرية فى حالة انفصالها عن البدن تتكون من صورة ومن مادة وإن كانت هذه المادة بالطبع خالية من كل جسمانية . وكان لاهوتيو هذا العصر يستندون فى رأيهم إلى يؤسيوس كسلطة دينية ولم يشذ عن هذا الاتجاه إلا جيّوم دوفرنى وألبرت الكبير وإن كان هذا

---

(١) الخلاصة اللاهوتية ص ٤٦٠ – ٤٦١ .

الأخير تراجع فى نهاية حياته عن هذا الرأى آسرا السلامة [١] . عارض الأكوينى بجرأة عظيمة وبإصرار مذهل هذا الرأى مما عرّضه بالطبع لكثير من المتاعب . ولعل موقفه بصدد هذا المفهوم مثالا على موقفه من التراث الذى سبق أن عالجته من قبل . ويبدو لى أن الأكوينى كان قد وضع لنفسه الخطوط العريضة لنسقه الفلسفى اللاهوتى الشامخ ، تلك الخطوط التى حرص على ألا تتعارض مع فهمه هو العقيدة ، غير حافل باتفاقها والمذهب الأوغسطينى الذى كان قد بلغ من سيطرته على العقول وقتذاك أن أصبح هو التأويل « الرسمى » للعقيدة . وبعد أن وضع الأكوينى إطار نسقه شرع فى اختيار العناصر التى يبنيه بها ، فكان يستعير هذه العناصر إما من أرسطو أو من أفلاطون ، وأحيانا من ابن سينا وفى أحيان ثالثة يبتكرها . وهو فى سبيل ذلك قد يصطدم كما هو الحال هنا مع مفهوم لاهوتى أو آخر إلا أنه لم يكن يتراجع إذ كان خطة بنائه واضحة لديه مسبقا . إلى أى حد يعد مساره هذا مسارا فلسفيا ، هنا تكمن كل مشكلة الحكم على فكر الأكوينى هل هو فيلسوف أم هو لاهوتى أم هو الإثنان معا ؟ . نعود لمفهوم مادية الصورة الذى رفضه الأكوينى فنقول إنه استطاع كشف النقاب عن حقيقة هذا المفهوم فأكد أن صاحبه الحقيقى هو فيلسوف يهودى ونعنى به سليمان بن جبيرول الذى ظنه المسيحيون طويلا ومنهم ألبرت الكبير أستاذ الأكوينى فيلسوفا مسيحيا . وأوضح الأكوينى أن كافة الفلاسفة السابقين متفقون على لامادية النفس العاقلة تلك اللامادية التى تعد شرطا ضروريا لقيامها بنشاطها الفكرى ، وخشية أن يتهم بأنه لا يميز بين الله وسائر الخليقة أخذ بتمييز ابن سينا الشهير ونعنى به التمييز بين الماهية والوجود . فالله وحده هو الذى ينفرد بكون

---

(١) Roland Gosselin (D) O.P. : Le «De Ente et Essentia» de Saint Thomas d'Aquin , Le Saulchoir, kain, Belgique 1926, p.XVIII

وجوده جزءا من ماهيته ، أما سائر الكائنات فماهيتها تتميز عن وجودها . ولم يقف عند هذا الحد بل حاول إثبات ذهاب بؤسيوس نفسه إلى تمييز شبيه اعتمادا على استخدام هذا الفيلسوف لتعبيرات من قبيل « quod esse » و « quo est » وهى تلك التعبيرات التى شاعت فى الكتابات اللاتينية للتفرقة بين تركيب المخلوقات وبساطة الله . ولعل الأكوينى أراد بهذا أن يثبت حسن نيته تجاه اللاهوت التقليدى وأنه ليس بمنشق عليه إنما هو رافض لتصور الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول . ومن الباحثين من أثبت أن بؤسيوس لم يخطر على باله أبدا هذا التمييز بين الوجود الماهية إنما هو استخدم – باعتباره أرسطيا مُلتزما – تعبير الـ quod esse بمعنى الماهية الأولى أو الجوهر الأول أى الله ، وتعبير quo est بمعنى الصورة . ولقد فهم اللاهوتيون هذه التعبيرات فهما سليما أى بنفس مفهومها عند صاحبها وليس بالمعنى الذى تأولها به الأكوينى . ولقد حول الأكوينى تعبير « quod esse » إلى مصطلح الـ « essentia » وتعبير « quo est » التى مصطلح « esse» واستخدمهما فى التعبير عن تفرقة ابن سينا الشهيرة بين الماهية والوجود والتى أخذ بها تماما (٢) .

تلك كانت أهم معالم نظرية الأكوينى النفسية التى يتضح فيها الأثر السيناوى . وصحيح أن الأكوينى أخذ الكثير من العناصر عن ابن سينا وهو ما اجتهدنا فى إثباته ولكن من الصحيح كذلك أنه وظف هذه العناصر توظيفا فلسفيا عقائديا جديدا بحيث أصبحت تنتمى فى النهاية إلى النسق الذى أدرجت فيه واكتسبت فيه معنى جديدا ، أى أنها أصبحت بعد إعمال الأكوينى لفكره فيها عناصر توماوية وليست سيناوية .

* * *

---

(١) Ibid p. CVIII

(٢) Ibid p. XIX

الخاتمـــــــة

لعل أهم ما أبرزته هذه الدراسة هو موقف ابن سينا المعارض صراحة للمشائية والثائر عليها . كان ابن سينا ملما بالتراث المشائى فضلا عن إلمامه بالتراث الفلسفى المشرق بعامة وبالفارسى بخاصة مما أتاح له الظن أن الفلسفة الإسلامية قد آن لها تجديد نفسها بالإنصراف عن المشائية التى قتلت تفسيرا وتأويلا على أيدى السابقين عليه والمعاصرين له من الفلاسفة ، إلى تراث آخر يصلح مصدرا جديدا لها . وماكان هذا التراث إلا التراث « المشرق » . إلا أن معرفة الشيخ الرئيس الدقيقة بطبيعة المجتمع الذى يعيش فيه فرضت عليه نمطا من الأزدواجية الفكرية المتعمدة ، هى التى حرصت على التوقف عندها طويلا مبينة أنها كانت تتكون من إتجاهين مختلفين متزامنين : إتجاه مشائى وآخر مشرقى . وأبرزت هذه الدراسة كذلك إزدواجية أخرى فى فلسفة ابن سينا إلا أنها تختلف عن الإزدواجية السابقة فى كون طرفيها يلتقيان فى نهاية الأمر فى تناغم فريد ، وأعنى بها إزدواجية العالم الطبيعى والفيلسوف الصوفى .

وأوضحت هذه الدراسة أن روجر بيكون كان له ذات الموقف السيناوى الثائر على أرسطو وعلى المشائية ، إلا أنه إختلف عن الشيخ الرئيس فى إعلانه لهذه الثورة فى كل مؤلفاته بدلا من اللجوء إلى الازدواجية . كما أوضحت أنه مثله مثل ابن سينا كان فى آن واحد العالم التجريبى الذى لايعنى إلا بدراسة الطبيعة دراسة مباشرة ووسيلته لذلك هى الملاحظة والتجربة ، والفيلسوف الصوفى الذى يسمو فى تأمله لتجربته العلمية إلى حد بلوغ الكشف الحدسى الصوفى . فهل كان هذا

التشابه فى المواقف الأساسية من قبيل الصدف ؟! صحيح أن بيكون يشير صراحة إلى ابن سينا كمثال للفيلسوف الذى يرفض الخضوع لسيطرة التراث وللسلطة الفكرية ويشيد بتجديده للفكر الفلسفى فى حكمته المشرقية ، إلا أننى آثرت الإمتناع عن الجزم فى هذا الشأن ، نظرا لعدم توفر نصوص « الحكمة المشرقية » واكتفيت بتقديم الفروض .

وعنى هذا البحث بفلسفة جيّوم دوفرنى أسقف باريس وأول من تأمل فلسفة ابن سينا من بين الفلاسفة واللاهوتيين اللاتين ، ليأخذ منها مايتفق والعقيدة المسيحية وليهاجم من مفاهيمها وقضاياها مايصطدم مع هذه العقيدة . ولعل بحثى هذا من البحوث النادرة للغاية التى وضعت باللغة العربية عن دوفرنى ، ولعله كذلك أول بحث يدرس موقفه من أرسطو ومن المشائية العربية بشكل عام .

وعنى هذا البحث كذلك بإبراز قدرة ابن سينا على تبين مختلف قضايا نظرية النفس البشرية سواء أكانت هذه القضايا فلسفية خالصة أم كانت فلسفية ذات صبغة عقائدية . واستوقفه طويلا مفهوم الوعى بالذات أو الشعور بالذات الذى يعنى به فى أيامنا هذه كل من الفلاسفة وعلماء النفس . وكشفت مقارنة نظرية النفس عند ابن سينا بمثيلتها عند القديس توماس الأكوينى عن اختلاف واضح بالرغم من تأكيد كثير من الباحثين لعكس ذلك ؛ فبينما تمسك الأكوينى بالمفهوم الأرسطى لعلاقة النفس بالجسم معتبرا الأولى صورة للثانى ، اكتفى ابن سينا بالذهاب إلى أن النفس هى كمال أول للجسم .

وإذا انتقلنا من الحديث عن أبرز النتائج التى توصل إليها البحث إلى الحديث عن أهم المشاكل التى صادفته لوجب أن نذكر فى المقام

الأول مشكلة النصوص ، تلك المشكلة التى لا حل لها إلا بتضافر جهود الباحثين . فما تزال بقية « الحكمة المشرقية » على سبيل المثال لم تنشر بعد بالرغم من الزوبعة التى أثارتها وماتزال تثيرها فى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية ، وبالرغم من استطاعة البعض تحقيقها ونشرها . ومهما قيل عن المستشرقين ومهما أخذت عليهم المآخذ فسيبقى فضلهم فى مجال التحقيق والنشر مما لا يستطيع منصف إنكاره . والأدلة عديدة على أن عدم التواصل والتعاون بين الباحثين مما يحيل دون أن تأتى جهودهم بأفضل ثمارها . ومنها على سبيل المثال أن الآنسة دالفرنى وهى التى عملت لزمن طويل أمينة للمخطوطات العربية فى المكتبة القومية بباريس والمتخصصة فى فلسفة ابن سينا ، أكدت فى دراسة لها وضعتها عام ١٩٤٤ أن الترجمة اللاتينية لـ « فى جمود وإختلاط الجوامد » لابن سينا مفقودة بينما كان اثنان من زملائها الإنجليز هما هولميارد وماندفيل قد نشرا هذه الترجمة ومعها أصلها العربى وترجمته الإنجليزية عام ١٩٢٨ ... وفى باريس ! ومن الأدلة كذلك على بعثرة الجهود العلمية قيام أستاذى ووالدى المرحوم محمود الخضيرى بتحقيق كامل « للتعليقات » مع إثبات المقابل لنصوصها من نصوص ترجمتها اللاتينية التى اضطلع بها « الباجو » فى القرن السادس عشر ، وانتهاؤه من هذا التحقيق الذى لن يرى النور عام ١٩٥٢ ، وقيام أستاذنا الدكتور عبد الرحمٰن بدوى بتحقيق ونشر ذات التعليقات . ولو تكاملت الجهود لألحق بالتعليقات المنشورة كل ما يتعلق بترجمتها اللاتينية ولأفادت عندئذ المجالين معا : مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية ومجال الدراسات الفلسفية الغربية المسيحية .

أما ثانى المشاكل التى صادفتنى فى هذا البحث فهى أن حظ ابن سينا من الدراسات المختلفة الاتجاهات والمتنوعة من حيث زوايا التناول ،

كان هائلا مما ترتب عليه تعدد الرؤى . وعلى سبيل المثال عده بعض الباحثين زعيما لليسار الأرسطى ، بينما عده البعض الآخر صاحب نزعة صوفية أصيلة . ومع كل نشر لعمل من أعمال ابن سينا كان يزداد إحتمال تنوع الرؤى للفلسفة السيناوية . والآن وبعد أن كادت كل النصوص السينوية تصبح متوفرة بين أيدى الباحثين ألا يستحق الشيخ الرئيس قراءة شاملة وجديدة ، وألا ينبغى « تقييم » كل الدراسات التى عنيت به قبل نشر هذه النصوص والتى أصبحت قيمتها تاريخية أكثر منها فلسفية ؟ وأليست المناهج الجديدة التى تفتح آفاقا جديدة فى الدراسات الفلسفية مما قد يفيدنا نحن المتخصصين فى الفلسفة الإسلامية استخدامها ؟ كل ذلك جعل مشكلتى الدراسات القديمة والمنهج هما أكثر ما عانيت منه أثناء كتابتى لهذا البحث وأكثر ماحاولت التصدى له .

أما ثالث المشاكل التى واجهتنى فهى عدم استطاعتى الجزم بما إذا كان الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول صاحب « ينبوع الحياة » الذائع الصيت فى العصور الوسطى المسيحية من تلاميذ ابن سينا أم لا . وبالرغم من دراستى المتأنية « لينبوع الحياة » ، وبالرغم من جمعى لمادة علمية وفيرة كفيلة بمعاونتى على وضع بحث جديد بأن يوضع فقد آثرت عواقب التردد العلمى على عواقب التسرع والانبهار بما يبدو جديدا .

كانت هذه هى نتائج ومشاكل هذا البحث الذى استغرقت فى الإعداد له وقتا طويلا ، وكل ما أرجوه أن أكون قد ساهمت بجهد ولو ضئيل فى مجال الدراسات الفلسفية الوسيطة .

* * *

المراجـــــع

أولا : المراجع العربيـــة :

ابن سينا : الإشارات والتنبيهات – تحقيق ج . فورجيه – الجزء الأول : النص العربى – مطبعة بريل – ليدن سنة ١٨٩٣

» » : الإلّهيات – الجزء الثانى – الشفاء – تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد – الهيئة العامة للمطابع الأميرية – القاهرة ١٩٦٠ .

» » : أحوال النفس ، ومبحث عن القوى النفسانية ، ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ورسالة فى الكلام على النفس الناطقة تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى – الطبعة الأولى – عيسى البابى الحلبى وشركاه – القاهرة ١٩٥٢

» » : التعليقات – تحقيق وتقديم عبد الرحمٰن بدوى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – سنة ١٩٧٣ .

» » : التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو ، ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمٰن بدوى – الجزء الأول – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٤٧ .

» » : تفسير أثولوجيا أرسطو ، ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمٰن بدوى – الجزء الأول – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٤٧

» » : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات – الطبعة الأولى – مطبعة هندية – مصر ١٣٢٦ هـ .

» » : رسائل ابن سينا – عنى بنشرها حلمى ضيا أولكن – جزءان إستانبول – سنة ١٩٥٣ .

ابن سينا : رسائل الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية – الجزء الثالث – ترجمة وتحقيق مهرن – أبريل سنة ١٨٩٩ .

» » : رسالة إلى أبى جعفر بن المرزبان الكيا – ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمٰن بدوى – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٤٧ .

» » : رسالة العروس – تحقيق كونس – فى « الكتاب » – ابريل ١٩٥٢ .

» » : رسالة فى السعادة ، ضمن « مجموع رسائل الرئيس » الطبعة الأولى – مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن سنة ١٣٥٤ هـ .

» » : رسالة فى النفس الناطقة – فى « الكتاب » – ابريل ١٩٥٢ –

» » : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها – نشرها وعلق عليها محمد ثابت الفندى – الطبعة الثانية – مطبعة الاعتماد – بدون تاريخ .

» » : ديوان – نشره وضبطه وترجمه إلى الفرنساوية وعلق عليه نور الدين عبد القادر – الحكيم هنرى جاهيه – الطبعة الثانية – منشورات كلية الطب والصيدلة – الجزائر سنة ١٩٦١ .

» » : كتاب المباحثات – ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمٰن بدوى – الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣

» » : مبحث عن القوى النفسانية ، أو كتاب فى النفس على سنة الاختصار – عنى بضبطها وتصحيحها إدوارد فنديك – شركة طبع الكتب العربية بمصر – سنة ١٣٢٥ هـ .

» » : المدخل – المنطق – الشفاء – تحقيق محمود الخضيرى ، الأب جورج شحاته قنواتى وأحمد فؤاد الأهوانى – نشر وزارة المعارف العمومية – الإدارة العامة للثقافة – القاهرة سنة ١٩٥٢ .

ابن سينا : منطق المشرقيين — المكتبة السلفية — القاهرة سنة ١٩١٠ .

» » : النجاة — مطبعة السعادة — القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

» » : النفس — الطبيعيات — الشفاء — تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد — الهيئة المصرية العامة للكتاب — سنة ١٩٧٣ .

أرسطو : كتاب النفس — ترجمة وتقديم أحمد فؤاد الأهوانى — عيسى البابى الحلبى — القاهرة ١٩٦٢ .

الأكوينى (توماس): الخلاصة اللاهوتية — ترجمة الخورى بولس عواد — ثلاثة مجلدات — المطبعة الأدبية ١٨٨٧ — ١٨٩١ .

الأكوينى (توماس) : الوجود والماهية — ترجمة وتقديم الأب بولس سعد — بيروت تاريخ ولا مكان نشر .

بدوى (عبد الرحمن) : أرسطو عند العرب — الجزء الأول — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٤٧ .

» » : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية — القاهرة ١٩٤٦

الجابرى (محمد عابد): نحن والتراث — قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى — المركز الثقافى العربى — الدار البيضاء — المغرب — الطبعة الثانية — سنة ١٩٨٢ .

الخضيرى (محمود) : تلاميذ الرئيس — فى « الكتاب » عدد خاص بإبن سينا — ابريل ١٩٥٢ .

» » : من أنصار الرئيس — فى « الثقافة » العدد ٦٩١ — مارس ١٩٥٢

الخضيرى (محمود) : ترجمته وتعليقاته على « المقال عن المنهج » لديكارت الطبعة الثالثة — القاهرة ١٩٨٤ .

السيد جبور عبد النور : النفس بين المشائية والصوفية فى مذهب ابن سينا » — ضمن « الشيخ الرئيس أبو على الحسين ابن سينا » — دمشق ١٩٨٠ .

العراقى (محمد عاطف) : فلسفة ابن سينا الطبيعية — الطبعة الثانية — دار المعارف سنة ١٩٨٥ .

قنواتى (الأب جورج شحاته) : ابن سينا — دائرة معارف البستانى — إدارة إفرام البستانى — المجلد الثالث — بيروت سنة ١٩٦٠ .

» » : مؤلفات ابن سينا — جامعة الدول العربية — الإدارة الثقافية — دار المعارف — مصر ١٩٥٠ .

مدكور (ابراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه — جزءان — دار المعارف سنة ١٩٨٣ .

* * *

ثانيا : المراجع الأجنبية :

Anawati (G.C): Prolégomènes à nouvelle èdition du De Causis arabe , dans Mèlanges Louis Massignon, Institut Français de Damas 1956

« » : Un manuacrit de la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina ,dans Mèlange a-I , Institut Dominicain des Etudes Orientales du Caire, 2ème èdition, Beyrouth 1975

Avicennae De : congelatione et Cornglutinatione lapidum, being sections of the Kitab Al Shifa, the latin and arabic texts, edited with an english tpanslation of the later and with critical notes by J.Holmyard and D.C. mandeville Paul Geuthner, Paris 1929

Bacon (R) : L'Opus tertium,un fragment inédit , étude de Pierre Duhem, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1909

Bouyges (M) : S.J. Roger Boger Bacon a-t-il lu des livres arabes, dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 5ème année 1950

Bréhier (E) : Histoire de la philosophie, tome I,l'Antiquité et le moyen âge, Presses Universitaires de France , septième édition 1967

Carton (R) : L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon , Librairie philosophique ,J.Vrin ,Paris 1924

« » : L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à létude de la méthode et de la science expérimentale au XIII siècle, Librairie philosophique , J.Vrin Paris 1924

D'Alverny (M.TH): Avicenna Latinus,dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,tome XXXVI,1961

D'Alverny (M.Th): Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques d'Avicenne,dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 27 éme année 1952

« » : Introduction d'Avicenne en occident ,dans Millénaire d'Avicenne, La revue du Caire , n- 141, Juin 1951

« » : Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au moyen age , dans Millénaire d'Avicenne , Congrés de Bagdad 1952, Ligue des états arabes, direction culturelle le Caire 1952

De Vaux (R) O.P: Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII - XIII siècles , librairie philosophique , J.Vrin 1934

De Vaux (Carra): Avicenna , avicennism, in Encyclopaedia of religions and ethics, edited by j.Hastings, Edinbourg 1903

De Wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale ,tome I,des origines jusqu'à Thomas d'Aquin, Louvain 1924

Duhem (P) : Le système du monde , tome III, et V, Paris 1915

El Khodeiry (M): Deux opuscules d'Avicenne traduits en latin , dans Mideo , Tome II Le Caire 1955

Gardet (L) : La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présuposées philosophiques,IFAO . Le Caire 1952

« » : La pensée religieuse d'Avicenne , J. Vrin , Paris 1951

« » : Recherches de l'absolu, dans Mardis de Der -El Salam, Le Caire 1951

« » : Réflèxions sur un thème avicennien , dans Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massê , Tèhèran, Imprimerie de l'Université 1963

Gilson (E) : La philosophie au moyen âge , de Scot Erigène à Occam, vol.I Collection Payot 1922

« » : Pourquoi Saint Thant Thomas a critiqué Saint Augustin, dans Archives d'Histoire doctrinale et littèraire du moyen âge, Ière annèe , 1926 - 1927, Paris 1926

« » : Les sources gréco - arabes de l'augustinisme avicennisant , dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge , 4ème èdition 1929-1930, Paris 1930

Goichon (A.M) : La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne), Paris 1937

« » : Ibn Sina (Avicenne) Livre des directives et remarques,

traduction avec introduction et notes, Librairie philosophique J.Vrin 1951 Adrien Maisonneuve 1944

Jourdain (A) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain , Paris 1843

Jugnet (L) : La pensée de Saint Thomas d'Aquin, Bordas 1946

Madkour (I) : Avicenne en Orient et en occident , dans Mideo, tome 15,1982

« » : La Place d Al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Librairie d'Amérique et d'Orient , paris 1934

Maumus (E.V) : Saint Thomas et la philosophie cartésienne . Etudes de doctrines comparées, tome I Paris 1980 ,

Mehren (M.A.F) : Vues d Avicenne sur l'astrologie et rapport de la responsabilité humaine avec le destin, dans Homenage à D . Francisco Codera , Zaragosa 1904

Panoussi (E) : La théosophie iranienne source d'Avicenne , dans Revue Philosophique de Louvain, tome 66, louvain 1968

Paulus (G) : La cohérence et la synthèse thomiste, dans xénia thomistica. Volumen Primim , Romae 1925

Pines (S) : La philososphie « Orientale » d'Avicenne et sa polémique contre les bagdadiens,dans Archives d Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 27 ème annèe 1959 , Paris 1953

Renan (E) : Averroés et l Averroisme , Calmann-lèvy,paris

Roland : Gosselin (M.D)O.P: Le « De Ente et Essentia »de Saint Thomas d'Aquin, Le Saulchoir-Kain,Belgique 1926

: Sur les relations de lâme et du corps d'après Avicenne, dans Mélanges Mandonnet , tome II, Librairie philosophique J.Vrin. Paris 1930

Saisset (E) : Précurseurs et disciples de Descartes, 2éme édition, Paris 1862

Saliba (Dgèmile) : Etude sur la métaphysique d'Avicenne , Presses Universitaires de France, Paris 1926

Sartiaux (E) : Foi et science au moyen âge, F.Rieder et Cie, Paris 1926

Thorndike (L) : History of magic and exprimental science, New york ,Volume II,1929

Thomas Aquinas : In Aristoteles Librum de Anima, Marietti, Editio tertio 1948

Ushida (N) : Etude Comparée de la psychologie d'Avicenne et d'Aristote , d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin, Tokyo 1968

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siécle, Louvain- Paris 1966

ثالثا : دوائر معارف ومؤتمرات :

Dictionnaire de théologie catholique-, A.Vacant-E. Mangenot, Tome II.Ière Partie, Paris 1923

Encylopaedia Britannica

Encyclopaedia of philosophy, edited by Paul Edwards MacMillan Co & The Free Press, New York 1967 -

– الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا – بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢ – جامعة الدول العربية – القاهرة ١٩٥٢

– الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن سينا – دمشق ١٩٨٠ .

-Le livre du Millénaire d'Avicenne, Imprimerie de l'Université de Téhéran, Tèhèran 1956

- Radiodiffusion Française, Direction des informations et du Journal parlé Avicenne-Conférences diffusées par les émissions arabes à l'occasion du Millénaire d Avicenne . Mars 1951

* * *

فهرس الكتاب

رقم الإيداع ٣٨٦٠ / ١٩٨٦ م
الترقيم الدولى ٧ – ٠١٩ – ٥٠٥ – ٩٧٧

مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر
٦٨ شارع العباسية – القاهرة ت : ٨٢٧٨٩١